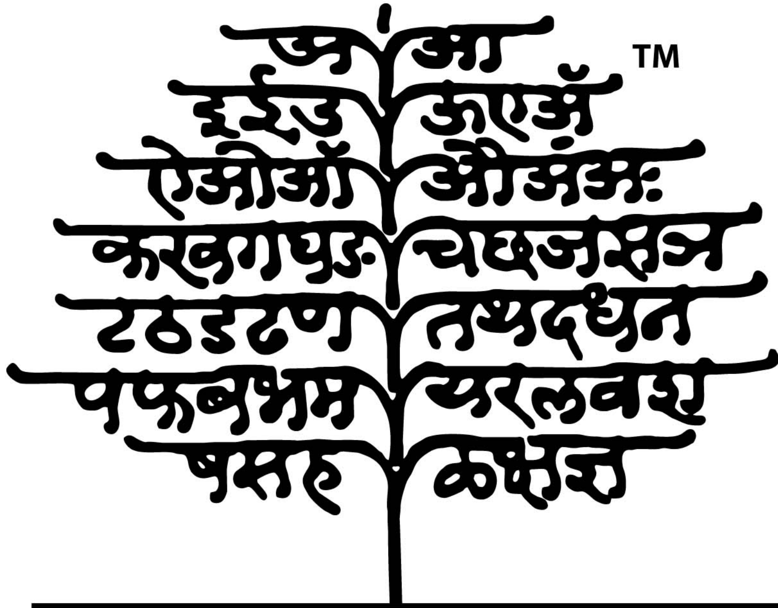


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

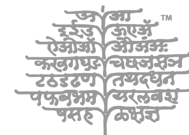
वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

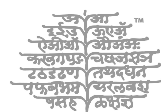
नवभारत

वर्ष १५ वें]   जुलै १९६२   [अंक १०

वार्षिक वर्गणी ९ रु.]   [किरकोळ अंक १ रु.






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचें मासिक

वर्ष पंधरावें
अंक दहावा

नवभारत

जुलै
१९६२

संपादक-मंडळ
आचार्य स. ज. भागवत—प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

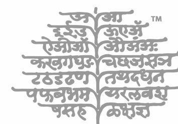
हें मासिक श्री. म. शं. साठे यांनीं दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथें छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनीं प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेंकरितां तेथेंच प्रसिद्ध केलें.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा–मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)

३ चौकशी : श्री. बा. वि. कोनकर
१८८ एफ्. भीमरावबाडी, मुंबई २
फोन नं. २३५५४

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

(१) धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		किंमत
	साधी बांधणी	५२·००
	कापडी बांधणी	६४·००
(२) धर्मकोश– उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	११०·००
	कापडी बांधणी	१२६·००
(३) धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५·००
(४) मीमांसादर्शन		३०·००
(५) मीमांसाकोश ... भाग १ ते ५		१६५·००
(६) कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६·००
(७) हिंदुधर्माची समीक्षा (लक्ष्मणशास्त्री जोशी) ...		५·००
(८) वैदिक संस्कृतीचा विकास		६·००
(९) नवमानवतावाद		६·००
(१०) मानवाचा आदर्श		२·५०
(११) चार्वाक– इतिहास आणि तत्त्वज्ञान		३·००
	(प्रा. सदाशिव आठवले)	
(१२) गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...		३·००
(१३) छत्रपति संभाजी महाराज (श्री. वा. सी. बेंद्रे)		२·५०
(१४) महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना		१६·००
	(श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२·००

अनुक्रमणिका

सार-संकलन

बर्ट्रांड रसेल

गेल्या मे महिन्यांत सुप्रसिद्ध मानवतावादी तत्त्ववेत्त बर्ट्रांड रसेल यांच्या वयाला नव्वद वर्षे पुरीं झालीं. या निमित्ताने जगांतील ज्ञानी व सत्प्रवृत्त लोकांनीं त्यांचें मनःपूर्वक अभिनंदन केलें. " आज ह्यात असलेला सर्वांत थोर इंग्रज माणूस " असें रसेल यांचें सार्थ वर्णन करण्यांत आलें आहे. रसेल हे केवळ आजचे सर्वश्रेष्ठ तत्त्वज्ञच नाहींत, त्यांचें जीवन यापेक्षां कितीतरी विशाल आहे. केवळ तार्किक काथ्याकूट करण्यांत ते रमले नाहींत. त्यांच्या ठिकाणीं थोर द्रष्टेपणहि आहे. मानवावर त्यांची श्रद्धा आहे. त्यानें बुद्धीचा, विवेकाचा, मार्ग स्वीकारल्यास अत्यंत मोठें व संपन्न भवितव्य त्याच्या आवाक्यांत आलेलें आहे असें त्यांचें म्हणणें आहे. यामुळें अलीकडे त्यांच्या म्हणण्यांत एक प्रकारचा विलक्षण जोम दिसूं लागला आहे.

त्यांच्या जीवनाचें सूत्र त्यांच्याच शब्दांत द्यायचें झाल्यास " प्रेमानें भारलेलें आणि ज्ञानाचें मार्गदर्शन घेणारें जीवन म्हणजे चांगलें जीवन " असें सांगतां येईल. ज्ञानावांचून प्रेम अंधावस्थेंत असतें; आणि प्रेमाभावीं ज्ञानाचे काय परिणाम होऊं शकतात याचा प्रत्यय आजच्या जगांत भरपूर प्रमाणांत आलेला आहे.

उमराव घराण्यांत रसेल यांचा जन्म झाला. त्यांचे आजोबा हे १८३२ च्या " सुधारणा " कायद्याचे जनक. १६ व्या वर्षी ते बुद्धिवादी झाले. केंब्रिज विद्यापीठांत दाखल झाल्यानंतर त्यांच्या विकासास झपाट्यानें सुरुवात झाली. गणिती व नैय्यायिक म्हणून त्यांचें नांव जगांत सगळीकडे ऐकूं येऊं लागलें. पहिल्या महायुद्धाने त्यांना धक्का बसला व अमूर्त कल्पनांच्या विश्वांतून ते सत्यसृष्टींत आले. ते म्हणतात " विश्वांतले मोठमोठे विचार सभोंवतालच्या जगांतील हालअपेष्टांकडे पहातां मला कांहींसे पोकळ व वरवरचे वाटूं लागले. एकादे वेळीं आसरा म्हणून त्या विश्वाकडे जावें, परंतु कायमचें वास्तव्य करून राहाण्याचा तो प्रदेश नव्हे. "

गेलीं सत्तर वर्षे बौद्धिक जीवनाच्या निरनिराळ्या क्षेत्रांत मुक्तपणे संचार करणाऱ्या या थोर विचारवंताचें लेखनीह अत्यंत विपुल आहे. आदर्शवादी, अज्ञेयवादी मानवतावादी, जडवादी, इत्यादि विविध अवस्थांतून ते गेले असल्यामुळे त्यांच्या लेखनांत परस्परविरोधी विचारहि अनेकदां आढळतात. तथापि मानवतावाद ही त्यांच्या बौद्धिक जीवनाची स्थिर बैठक आहे असें म्हणतां येतें. सर्व विश्वासंबंधीं एकादें सामान्य तात्त्विक प्रमेय मांडण्याच्या प्रवृत्तीस आक्षेप घेणारें एक नवें " दर्शन " त्यांच्या विचारांतून उदयास आलें आहे. विट्‌गेन्साइन यांच्या विचारांतून तें उदय पावलें असून त्याचें महत्त्वाचें श्रेय रसेल यांच्याकडेच जातें. तथापि या नव्या तत्त्वज्ञानाविषयींहि त्यांना फारसें आकर्षण राहिलेलं नाहीं. कारण " विश्वाचें स्वरूप व मानवाचा त्याच्याशीं असलेला संबंध याबद्दल विचार करण्याचें कार्य सोडून या तत्त्वज्ञांनीं कांहीं खुळ्या लोकांच्या खुळ्या विधानांतील खुळेपणा सिद्ध करण्यावरच सारें लक्ष्य केंद्रित केलें आहे, तत्त्वज्ञानाचें जर एवढेंच कार्य असेल तर त्याचा व्यासंग ठेवण्याची फारशी गरज नाहीं असें मला वाटतें. "

जीवनाच्या आजच्या अखेरच्या अवस्थेंत तरुणांनाहि लाजविणाऱ्या उत्साहाने व जिद्दीने अणुयुद्धाच्या धोक्यांविषयीं योग्य जाणीव निर्माण व्हावी यासाठीं ते अव्याहत प्रयत्न करीत आहेत. आपणांविषयीं ऑब्झर्वर (लंडन) च्या ता. १३ मे च्या अंकांत लिहिलेल्या एका लेखांत ते म्हणतात : " गेल्या पन्नास वर्षांत जगाचा ज्या रीतीनें विकास झाला आहे त्याच्या अनुराधाने वृद्धावस्थेंत जे विचार मनांत येणें स्वाभाविक समजलें जातें त्याच्या अगदीं उलट विचार माझ्या मनांत आहेत. आपल्या शहाणपणाविषयीं ज्यांना मुळीच शंका नाहीं असे लोक वेळोवेळी सांगतात कीं वृद्धापकाळीं मन स्वच्छ, नितळ व शांत असावें. जगांतील सर्व अनिष्ट गोष्टी कालांतरानें संपुष्टांत येतील; अभ्युदयाकडे जाण्याचीं तीं साधनें होत, असा विश्वास





उतरत्या वयांत वाटला पाहिजे. परंतु हें म्हणणें मला पटत नाहीं. आजच्या जगांत मनःशांती मिळवायची म्हणजे आंधळें तरी बनलें पाहिजे, नाहींतर पाशवी वृत्ति स्वीकारली पाहिजे. यामुळें नेहमीच्या अपेक्षा काहींहि असोत, मी मात्र दिवसेंदिवस अधिकाधिक बंडखोर बनत आहे. १९१४ सालापर्यंत मी ज्या जगांत राहात होतो त्याच्याशीं माझें जुळत होतें. त्यांत अनेक मोठमोठ्या अनिष्ट गोष्टी होत्या, पण त्या कालांतरानें कमी होतील असें समजण्यास आधार होता. माझी मुळांत बंडखोरीची प्रवृत्ति नाहीं. पण सभोंवतीं जें घडत आलें आहे तें मला निमूटपणें सहन करवत नाहीं. किंवा "घडूं देत" असेंहि म्हणवत नाहीं. माझ्याप्रमाणें ज्यांना वाटतें असे थोडे फार लोक अजून आहेत. जिवंत असेपर्यंत मला त्यांच्याबरोबर काम केलेंच पाहिजे."

अण्वस्त्र त्याग व ब्रिटिश मजूरपक्ष

ब्रिटनमध्यें सुरूं असलेलें अण्वस्त्र संन्यासाचें आंदोलन आणि ब्रिटिश मजूरपक्ष यांच्यांत गेल्या महिन्याच्या आरंभीं अनेक खटके उडाले. या आंदोलनासंबंधीं ब्रिटिश वृत्तपत्रांनीं पुढील अभिप्राय व्यक्त केले आहेत : ता. ३१ मे च्या अंकांत लंडन 'टाईम्स्' म्हणतो : "ब्रिटिश मजूरपक्षाचे सरचिटणीस ए. एल्. विल्यम्स् म्हणतात कीं, अण्वस्त्र संन्यास आंदोलनाचीं उद्दिष्टें अत्यंत उदात्त व अनेकांना मान्य होण्यासारखीं असलीं तरी या आंदोलनांत आतां अनेक लोकशाहीविरोधी लोक शिरले आहेत. लोकशाहीविरोधी म्हणजे कम्युनिस्ट व मजूरपक्षाला विरोध करणारे इतर डावे गट. याबद्दलचा पुरावा मजूरपक्ष सध्यां तपासून पाहात आहे. पण या कारणास्तव मजूरपक्षाने या आंदोलनाशीं संबंध तोडायचा म्हटल्यास त्यासाठीं कितीतरी दूरगामी व सबळ पुरावा लागेल. कारण हें आंदोलन पक्षातीत असल्याचा दावा करण्यांत येतो. तें सर्वच पक्षांच्या व अपक्ष लोकांनाहि खुलें आहे. पण उलट हें आंदोलन कांहीं चलाख व पाताळयंत्री पक्षांच्या हातांतील साधन बनण्याचाहि संभव आहे. त्याचा उपयोग करून मजूरपक्षाचें आजचें नेतृत्व बदलण्याचे प्रयत्न होणें शक्य आहे. मात्र त्या दिशेने आंदोलन पुढे गेल्यास पुढेमागे त्याचें सत्य स्वरूप स्पष्ट होऊन तें बदनाम होईल आणि मजूरपक्षाची त्यावरील टीका समर्थनीय ठरेल यांत शंका नाहीं.

ता. ३ जूनचा ऑब्झर्वर (लंडन) म्हणतो : अण्वस्त्र संन्यास आंदोलन आणि मजूरपक्ष यांनीं थोडासा व्यावहारिक शहाणपणा दाखवून आपलें भांडण मिटवावें असें सांगण्याची वेळ आतां आली आहे. प्रथम म्हणजे मजूरपक्षाने बर्ट्रांड रसेल आणि कॅनन कॉलिन्स यांना पक्षांतून शिस्तभंगाचा इलाज करून बाहेर घालविण्याची कल्पना सोडून दिली पाहिजे. मॉस्कोंतील शांतता परिषदेला हजर राहाण्यांत त्यांचेकडून जरी नियमभंग होत असला तरी तो कांहीं एवढा भयंकर अपराध नव्हे. शिवाय रसेल हे मॉस्कोंत रशियन नेत्यांना आश्चर्य वाटण्याजोगें कांहीं म्हणणार नाहींत असं नाहीं. कदाचित् ते मजूरपक्षापेक्षांहि त्यांना अधिक बुचकळ्यांत टाकण्याचा संभव आहे. कारण कांहीहि असो. या वयोवृद्ध व सर्वश्रेष्ठ ब्रिटिश तत्त्ववेत्त्याची हकालपट्टी केल्यास त्या योगाने मजूरपक्षच बदनाम झाल्यावांचून राहणार नाहीं.

उलट या आंदोलनाच्या नेत्यांनींहि गेट्स्केलवर सतत कठोर टीका करण्याचें सोडून दिलें पाहिजे. ब्रिटनने नाटो संघटनेंत राहावें कीं नाहीं याबद्दल त्यांच्यांत व गेट्स्केल् यांच्यांत मतभेद आहेत हें खरें. पण आजचें सरकार त्यांचें काहींच ऐकावयास तयार नाहीं. उलट गेट्स्केल् त्यांचें अर्धेअधिक म्हणणें मान्य करतात हेंहि ध्यानांत ठेवलें पाहिजे. ब्रिटनने अण्वस्त्रांचा विकास करण्याची कल्पना सोडावयास ते तयार आहेत. अशा परिस्थितींत मॅक्मिलनला मोकळें सोडायचें व गेट्स्केलच्याच मागें हात धुऊन लागायचें ही एक मनोविकृतीच नव्हे काय ? गेट्स्केल्च्या नेतृत्वाखालीं मजूरपक्ष अधिकारारूढ होण्याऐवजीं आजचेंच सरकार कायम राहाणें चांगलें असें त्यांना म्हणावयाचें आहे काय ?

उत्तम मार्ग म्हणजे या आंदोलनाच्या नेत्यांनीं मजूरपक्षांतील नेतृत्वासाठीं सुरूं असलेल्या भानगडींत न पडतां आपलें खरें स्वरूप कायम राखणें. अणुयुद्धाचा धोका टाळण्यासाठीं राष्ट्रीय आंदोलन हें त्याचें खरें स्वरूप आहे. आणि आपल्या ध्येयाच्या सर्वांत





अधिक जवळ येणाऱ्या पक्षाला पाठिंबा देणें हाच आंदोलनाच्या दृष्टीने योग्य मार्ग म्हणतां येईल.

तीन प्रबल नेत्यांचा वाद आणि युरोपचें भवितव्य

गेल्या कांहीं दिवसांत पाश्चात्य राष्ट्रांच्या एकजुटीवर पुष्कळच ताण पडला आहे. याचें मुख्य कारण केनेडी आणि द् गॉल यांच्यांतील मतभेद हें आहे. युरोपचें भावी नेतृत्व आणि झपाट्याने अस्तित्वांत येत असलेल्या युरोपीय राष्ट्रांच्या राजकीय ऐक्याचें स्वरूप ही या मतभेदांची पार्श्वभूमी आहे. या मतभेदांचें समग्र विवरण "टाइम" साप्ताहिकाने २५ मेच्या अंकांत पुढीलप्रमाणे केलें आहे –

नाटो संघटना

द् गॉलचें म्हणणें असें कीं आतां रशिया अमेरिकेवर प्रतिहल्ला करण्यास समर्थ असल्याने अमेरिकन हुकमती-खालील नाटोजवळचीं अण्वस्त्रें युरोपच्या संरक्षणासाठीं उपयोगांत आणलीं जाणार नाहींत. म्हणून अल्पशा प्रमाणांत कां होईना आपलीं अण्वस्त्रें तयार करण्याचा प्रयत्न फ्रान्सने केलाच पाहिजे. त्याचप्रमाणे अल्जेरियांत उपयोगांत आणण्यासाठीं घेतलेल्या फ्रेंच सैन्याच्या दोन तुकड्या परत नाटोच्या आधिपत्याखालीं देण्यास त्याने नकार दिला आहे. ॲडेनॉवरला फ्रेंच–जर्मन सख्य मोलाचें वाटतें. पण द् गॉलच्या महत्त्वाकांक्षे-विषयीं त्याला शंका आहे. त्याचप्रमाणे अमेरिकेच्या नेतृत्वावर द् गॉल करीत असलेली टीकाहि त्याला पसंत नाहीं. फ्रेंच तुकड्या परत घेऊन नाटो संघटना बळकट करावी आणि युरोपमध्ये अमेरिकेचें पुरेसें सैन्य राखलें जावें यासाठीं त्याची खटपट आहे. अजूनहि फ्रान्स आपल्या सुरक्षिततेसाठीं नाटोवरच अवलंबून आहे असा स्पष्ट इशारा केनेडीने दिला आहे. फ्रान्सच्या मताने आम्ही युरोपमध्ये असावें व नसावें असें आहे. या दोन्ही गोष्टी आम्ही एकदम कशा करायच्या ? अल्प प्रमाणांत अण्वस्त्रें तयार करणें ही अत्यंत खर्चाची बाब तर आहेच; पण त्याची कोणालाहि धास्ती वाटणार नसल्यानें तें निरुपयोगी आहे. फ्रान्सच्या रक्षणाची जबाबदारी अखेरीस अमेरिकेलाच घ्यावी लागेल.

युरोप

युरोपीय राष्ट्रांची एक संयुक्त राज्यघटना असावी या कल्पनेला द् गॉलचा स्पष्ट विरोध आहे. त्रयस्थांनीं केलेले कायदे पाळण्यास युरोपीय राष्ट्रें केव्हांहि तयार होणार नाहींत, असा इषारा त्याने अमेरिकेला दिला आहे. ब्रिटनदेखील ही कल्पना स्वीकारण्यास कधीहि तयार होणार नाहीं असें त्याचें म्हणणें असून तें खरेंहि आहे. सामायिक बाजारपेठेच्या धोरणाविषयीचे निर्णय सहा राष्ट्रांच्या संघटनेच्या कार्यकारी मंडळाने न घेतां त्या त्या राष्ट्रांच्या प्रमुखांनीं वर्षांतून दोनदां एकत्र जमून घ्यावेत या आपल्या पूर्वी केलेल्या सूचनेचा त्याने पुनरुच्चार केला आहे. ब्रिटन व डेन्मार्क आणि नॉर्वे हीं नाटो राष्ट्रें सामायिक बाजारपेठेंत आलीं पाहिजेत आणि तटस्थ किंवा युरोपियनेतर राष्ट्रांना संघटनेंत घेण्याचें कारण नाहीं अशी ॲडेनॉवरची भूमिका आहे. त्याचा अमेरिकन दृष्टिकोणाला सामान्यतः पाठिंबा आहे. एकेकाळीं युरोपचें एक संयुक्त राज्य असावें असा त्याचा आग्रह होता. ती भूमिका मात्र त्याने बदलली असून तूर्त काहींसें सैल स्वरूपाचें राजकीय ऐक्य असावें, त्यांतून हळूहळू संयुक्त राज्य अस्तित्वांत येईल असें त्याचें आतां म्हणणें आहे. केनेडीनें द् गॉलच्या संकुचित राष्ट्रवादी दृष्टिकोणावर टीका केली असून हा दृष्टिकोण आजच्या युगांत निरुपयोगी आहे असें म्हटलें आहे. एकत्र आल्याने आपलें भवितव्य उज्ज्वल करण्यासाठीं प्रयत्न करणें कोणत्याहि राष्ट्राला कठीण होईल, ही भीति निराधार असून तिचा त्याने इन्कार केला आहे.

बर्लिनचा प्रश्न

बर्लिनच्या प्रश्नाविषयीं अमेरिका व रशिया यांच्यांत बोलणीं होण्याविषयीं द् गॉल साशंक आहे. आहे हीच परिस्थिति कायम राखली पाहिजे, दुसरा कांहींहि इलाज नाहीं, असें तो म्हणतो. अमेरिकेने बोलणीं सुरू केल्यास त्यांतून निघणाऱ्या निष्कर्षांना फ्रान्स बांधलेला असणार नाहीं असें त्याने स्पष्ट केलें आहे. बोलणीं सुरू केल्याने आजची परिस्थिति अधिकच बिघडेल हें द् गॉलचें म्हणणें ॲडेनॉवरलाहि मान्य आहे. बोलणीं करण्याच्या कल्पनेला त्यानें मान्यता दिली असली तरी बर्लिन प्रश्नावर कोणत्याहि सवलती देण्याच्या

कल्पनेला त्यानें कडक विरोध केला आहे. बर्लिन-पर्यंतच्या मार्गावर आंतरराष्ट्रीय नियंत्रण बसवतांना नियंत्रक मंडळांत पूर्व जर्मनीला स्थान देण्याच्या कल्पनेला तर त्याचा सक्त विरोध आहे. अमेरिकन सेना पश्चिम बर्लिनमध्यें राहिलीच पाहिजे असें केनेडीचें मत आहे. पण बर्लिन प्रश्न सोडवण्यासाठीं प्रयत्न करावयास हरकत नाहीं असें त्याला वाटतें. अमेरिकेनें काय करावें हें आमच्या युरोपीय मित्रांनीं गृहीत धरून चालणें योग्य नव्हे. बर्लिनवरील गेल्या संकटाच्या वेळीं एकाहि युरोपीय राष्ट्रानें मदत केली नाहीं. अमेरिकेला सैन्य पाठवावें लागलें याची आठवण देऊन "त्या भागांतील शांततेसाठीं आम्ही आपली राष्ट्रीय सुरक्षितता पणाला लावली आहे व म्हणून तेथील कोणत्याहि महत्त्वाच्या प्रश्नावरील चर्चेत आम्हाला भाग घेतां आला पाहिजे" असा स्पष्ट इशारा त्यानें द गॉलला दिला आहे.

अमेरिका व फ्रान्स यांच्यांतील मतभेदांना किती महत्त्व द्यायचें हा सांप्रत चर्चेचा विषय आहे.

सोविएटमधील महागणारें अन्न

'मँचेस्टर गार्डियन'चा बातमीदार ता. ७ जूनच्या अंकांत लिहितो : गेल्यावर्षी जानेवारी महिन्यांत कीव्ह येथील एका भाषणांत क्रुश्चेव्ह म्हणाला होता कीं, "कॉम्रेड्स्, सामुदायिक शेतीच्या उत्पादनाच्या किंमती आता राज्याला मुळींच वाढवतां येणार नाहींत ही जाणीव तुम्ही ठेवली पाहिजे. योग्य मार्ग म्हणजे उत्पादनवाढ हा होय." आणि "कम्युनिस्ट" पत्रानें यावर भाष्य करतांना "किंमती वाढवणें म्हणजे उत्पादनवाढीची निकड कमी करणें होय" असा त्यावर अभिप्राय व्यक्त केला. या महिन्याच्या आरंभीं काढलेल्या एका निवेदनांत कम्युनिस्ट पक्षाने व सरकारने असें जाहीर केलें आहे कीं "सामुदायिक शेतांना उत्पादन आर्थिकदृष्ट्या किफायतशीर व्हावें याकरितां किमती वाढवण्याची गरज आहे."

राज्याकरवीं सामुदायिक शेतांना दिल्या जाणाऱ्या मांसाच्या किंमतींत सरासरी ३५ टक्के वाढ होणार असून मांसाचे किरकोळ विक्रीचे दर ३० टक्के व लोण्याचे २५ टक्के वाढविण्यांत येणार आहेत. रुबल व पौंडी किंमतींची तुलना करणें फारसें अर्थपूर्ण होणार नाहीं. म्हणून किंमतींची तुलना थोडी वेगळया दृष्टीनें केली पाहिजे. उदा. एक किलो मांस विकत घेण्यासाठीं रशियन कामगाराला पांच तास काम करावें लागेल. ब्रिटनमध्ये हें प्रमाण दीड तासाचें आहे. एक किलो लोणी घेण्यासाठीं रशियांत नऊ तास तर ब्रिटनमधे एक तास असें प्रमाण आहे ! रशियन कामगाराला प्राप्तीवरील कर कमी प्रमाणांत द्यावा लागतो. तसेंच रशियन स्त्रिया कितीतरी अधिक संख्येने कामावर जातात. तथापि अस असूनहि कौटुंबिक खर्चावर या वाढलेल्या किंमतीमुळे कितीतरी अधिक ताण पडेल यांत शंका नाहीं.

"आपले उद्योगधंदे आतां भरपूर वाढले आहेत. संरक्षणाची तरतूदहि उत्तम प्रकारें झाली आहे. यामुळे आतां राष्ट्रीय संपत्तीचा थोडाबहुत अधिक विनियोग शेतीच्या सुधारणेसाठीं करावयास हरकत नाही" असें गतवर्षी क्रुश्चेव्ह म्हणाला होता. त्याच्या या म्हण-ण्याला पक्षांत विरोधक आहेत हें स्पष्टपणें दिसत होतें. आतां औद्योगिक वाढीसाठीं होणारा भांडवली विनि-मय कमी न करतां सामुदायिक शेतीला अधिक साधनें देण्याची भूमिका घेण्यांत आली आहे. याचा अर्थ विरो-धक यशस्वी झाले असावेत असा आहे. मुद्देमालाचे कारखाने व संरक्षण यावरील खर्च कमी करण्यांत क्रुश्चे-व्हला यश आलेलें नाहीं. शेतीच्या उत्पादनाच्या किंमती वाढवितां येणार नाहींत, आणि भांडवली उद्योगधंदे व संरक्षण याजवरील खर्च कमी केला पाहिजे अशी भूमिका घेऊन राज्याचा पैसा शेतीसाठी अधिक प्रमाणांत उपयोगांत आणण्याचा क्रुश्चेव्हचा विचार होता. या कामीं त्याला अपयश आलें असावें. यामुळे आतां भाववाढ करून आपलें उद्दिष्ट साधण्याचा त्याचा प्रयत्न आहे. सामुदायिक शेतकऱ्यांच्या हातीं आतां अधिक पैसा जाईल; आणि त्यांतील बराचसा भाग शेतीच्या विकासासाठीं उपयोगांत आणला जातो हें पाहाण्याची जबाबदारी स्थानिक अधिकाऱ्यांवर राहिल. अशा प्रकारें शेतीच्या विकासाची जबाब-दारी ५० टक्के नागरी प्रजेलाच घ्यावी लागेल. हें सारें कम्युनिझमऐवजीं भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेंतच अधिक चांगल्या रीतीने बसूं शकतें यांत संदेह नाहीं.





यावर कोणी विचारील कीं मांस व लोणी या ऐवजीं व्होडका नि तंबाखु यांच्या किंमती वाढवून हें साधलें नसतें काय ? यांच्याहि किरकोळ भावांत वाढ झाली असती हें उघड आहे. पण या प्रश्नाशीं राष्ट्रीयीकरणाची दुसरी एक बाजू निगडित झालेली आहे. मांसाचा तुटवडा असल्याने भाव भरमसाट वाढलेले आहेत. मांस, दूध, लोणी इ. खाजगी रीतीने प्रत्यक्षपणे नागरी जनतेला विकून भरपूर नफा मिळवण्याचा उपक्रम गेले कित्येक दिवस शेतकऱ्यांनीं चालवला आहे. खाजगी रीतीने हें उत्पादन करण्याची शेतकऱ्यांना मुभा आहे. म्हणून या खटाटोपांना आळा घालण्यासाठीं हा उपक्रम सुरू करण्यांत आला आहे.

अनुक्रमणिका





प्रा. द. भि. कुलकर्णी

ज्ञानेश्वरांची स्त्री

प्राचीन मराठी कवींमध्यें ज्ञानेश्वरांचें स्थान अपूर्व आहे. त्यांचें योगबल आणि त्यांचा प्रतीतिधर्म, त्यांच्या प्रज्ञेची तात्त्विक झेप, आणि त्यांच्या अंतःकरणाचा ओलावा, त्यांच्या कल्पनेचें लालित्य, शब्दकलेचें माधुर्य या साऱ्याच गोष्टी अनन्य आहेत. या साऱ्या गुणांचें इतकें उचित संमीलन अन्य कवींमध्यें अपवादानेहि दिसत नाहीं. त्या काळीं मराठी तत्त्वज्ञानाला, काव्याला व भाषेला फार मोठी परंपरा नसतांनाहि ज्ञानेश्वरांनी अतुल ग्रंथनिर्मिति केली; काळाच्या ते फार पुढे गेले, इतके कीं त्यांच्यापुढे जाणें अजूनहि आपल्याला जमूं नये ! संस्कृतांतील तत्त्वज्ञान, प्राकृतांतील काव्य व मुकुंदराज-महानुभाव यांची भाषा हा वारसा ज्ञानेश्वरांना मिळाला असेल असें म्हणूनहि त्यांच्या उंचीचा खुलासा होत नाही. दशेची वाट न पाहतां, वयाच्या गांवाला न येतां, बाळपणीच त्यांना सर्वज्ञता लाभली, असेंच म्हणावें लागतें.

आणि हें अनन्यत्व केवळ काव्यतत्त्वज्ञानादि क्षेत्रा-पुरतेंच मर्यादित नाहीं. समाजशास्त्राच्या संदर्भात ज्ञानेश्वर-वाङ्मयाचा विचार केला तर तेथेहि त्यांचें अपूर्वत्व प्रकट होतें. ज्ञानेश्वरांनी रंगविलेली स्त्री त्या दृष्टीने पहाण्यासारखी आहे.

ज्ञानेश्वरांच्या काळाला समाजशास्त्रज्ञ ‘ कृषिसंस्कृ-तीचा काळ ’ असें म्हणतात. या काळांत स्त्रीला स्वतंत्र अस्तित्त्व उरलें नव्हतें, उपयोगाची व उपभोगाची एक जिवंत वस्तु एवढीच त्या काळीं स्त्रीची किंमत होती. कृषिपूर्व काळांत ‘ स्त्री ’ हा समाजजीवनाचा केंद्रबिंदु होता. आतां पुरुषाला केंद्रस्थान लाभलें आहे. पुरुषप्रधान समाजरचना प्रचारांत आली. व्यक्तिवादाचा जन्म झाला नव्हता. त्यामुळे स्त्रीवर्गावर कांहीं अन्याय होत आहे याची पुसटशी जाणीवहि सामान्यांना नव्हती; प्रत्यक्ष स्त्रीसमाजालाहि नव्हती.

महानुभावांची स्त्री

महाराष्ट्रापुरतें बोलावयाचें तर स्त्रीवर्गावरील हा अन्याय दूर करण्याचा पहिला प्रयत्न चक्रधरस्वामींच्या महानुभाव पंथाने केला. या पंथाने स्त्रियांना मोक्षाचा व संन्यासाचा अधिकार दिला. अज्ञ स्त्रीलाहि धर्मतत्त्वें समजावीं म्हणून तिच्याच भाषेंत, म्हणजे मराठींत, ग्रंथरचना केली. स्त्रीने मासिक विटाळ पाळण्याची आवश्यकता नाही असें सांगून तिचें ‘ पतितत्व ’ कमी केलें. यांतूनच महदाइसा, नागांबिका आदि संत स्त्रिया जन्मास आल्या.

धर्मक्षेत्रांत जरी महानुभावांनी स्त्रीवर्गावरील अन्याय दूर केला तरी स्त्रीविषयक त्यांची दृष्टि समंजस होती असें वाटत नाही. प्रस्तुत पंथ संन्यासमार्गी असल्यानें कडकडीत वैराग्याला त्यांत विशेष महत्त्व होतें. आणि वैराग्याला अत्यंत बाधक अशी कुठली गोष्ट असेल तर स्त्री ! म्हणूनच, एरव्ही स्त्रीवर्गाबाबत पुरेपूर कळवळा दाखवूनहि ‘ चित्रीची स्त्री न पाहावी ’ असे उद्गार चक्रधरस्वामींना काढावे लागले. कारण ‘ स्त्री दर्शनमात्रें माजवी ’ असा त्यांचा अनुभव होता. एका बाजूने स्त्रीचें अगत्य व दुसऱ्या बाजूने स्त्रीचा अधिक्षेप, असा उफराटा प्रकार महानुभाव पंथांत दिसतो. त्याचें कारणहि स्पष्ट आहे : स्त्रीकडे जेव्हां हा पंथ ‘ एक जीवात्मा ’ म्हणून पाहतो तेव्हां तिच्याबद्दल त्याला आत्मीयता वाटते. परंतु जेव्हा केवळ ‘ स्त्री ’ म्हणून तिच्याकडे पाहिलें जातें तेव्हा ही ‘नरकमार्गस्य दीपिका’ असल्याचें त्याला जाणवतें. अर्थात् स्त्रीला स्त्री म्हणून मानाचें स्थान महानुभावीयांनी दिलें आहे असें वाटत नाही.

असाच एक चमत्कारिक अंतर्विरोध महानुभाव कवींच्या स्त्रीचित्रणांत आढळतो : भास्करभट्ट बोरीकर हा व्युत्पन्न महानुभाव कवि. ‘ शिशुपालवध ’ व ‘ उद्धवगीता ’ हे त्याचे दोन प्रसिद्ध ग्रंथ. पहिल्या





काव्यांत कवीने रुक्मिणीचें स्त्रीमन मोठ्या अभिजात रसिकतेने रंगविलें आहे. आणि दुसऱ्या काव्यांत उर्वशीच्या उपकथानकाचें निमित्त साधून याच कवीने स्त्रीवर्गावर शिवराळ भाषेचा पाऊस पाडला आहे! नागदेवाचार्यांनी केलेली कानउघाडणी लक्षांत घेऊनहि यांतील विसंगतीचें नवल वाटतें. किंवा नवल तरी कां वाटावें! उपभोग्य वस्तु म्हणून विचार करतांना स्त्री-देहाचें अतिशयोक्त वर्णन करावें व मोक्षमार्गाचा विवेक आठवला की त्यांच देहाला 'कपटाची कसवटी', 'अनृताची माहावटी', 'पापाची उत्तरवेठ' व 'नरकाची राजवाट' संबोधावें, हें योग्यच आहे! येथे स्त्रीचा विचार झाला तो पुरुषसापेक्षच. स्त्रीलाहि मन असतें, भावना असतात, याचें भानच नाही.

वारकरी पंथाची स्त्री

महानुभाव पंथ हा बोलूनचालून संन्यासवादी संप्रदाय. त्यांतील कवींनी स्त्रीवर्गाचे धिंडवडे काढले तर त्यांत, पंथदृष्ट्या तरी, कांहीं बिघडणार नाही. पण 'सुखें संसार करावा! माजीं विठ्ठल भजावा!' असें सांगणाऱ्या वारकरीपंथांत तरी स्त्रीविषयी कोणता दृष्टिकोण आढळतो? वारकरी पंथाचें पुनरुज्जीवन करणारे समन्वयवादी संत एकनाथ. परंतु आपल्या भागवतांत त्यांनी पदोपदीं स्त्रीची निर्भर्त्सना केली आहे. 'नको स्त्रियांसि बोलणें! नको स्त्रियांसि भेटणें! स्त्री देखतांचि पळणें! उठाउठी ॥' असा त्यांचा उपदेश. अध्यात्मदृष्ट्या कदाचित् हा उपदेश योग्य असेलहि. परंतु भागवतधर्माच्या कक्षेत राहून त्यांना स्त्रीच्या अनेक गुणांचा गौरव करतां आला असता; तो त्यांनी केला नाही एवढें खास. एकनाथांना सात्त्विक पत्नी लाभली होती तरी त्यांची ही भूमिका. मग ज्या तुकारामांना 'कर्कशा बाईल' मिळाली व ज्या रामदासांना मुळी संसारसुखाचा अनुभवच नव्हता त्यांनी स्त्रीवर्गावर तोंडसुख घेतलें तर क्षम्यच ठरावें! 'स्त्रियांचा तो संग नको नारायणा। काष्ट या पाषाणा मृत्तिकेच्या ॥' हें तुकोबांचें वचन प्रसिद्धच आहे! इतर संतांच्या तुलनेने रामदासांचा स्त्रीविषयक दृष्टिकोण अधिक उदार होता असें म्हटलें जातें. समर्थांनी आपल्या संघटनेंत अनेक शिष्याहि समाविष्ट केल्या होत्या. तसेंच 'नाना पुरुषांचे जीव। नाना स्त्रियांचे जीव। येकचि परी देहस्वभाव। वेगळाले' असेहि त्यांचे उद्‌गार विख्यात आहेत. स्त्रीबद्दल अवाच्य शब्दहि त्यांनी वापरले नाहीत. पण त्याचबरोबर स्त्रीचें एक निरामय चित्रहि त्यांच्या साहित्यांत आढळत नाही, हें लक्षांत ठेवण्यासारखें आहे.

ज्ञानेश्वर स्त्रीनिंदक नव्हते

या सव संतपंथकवींच्या गटांतच ज्यांचा समावेश होतो त्या ज्ञानेश्वरांबाबत मात्र वेगळाच प्रकार दिसतो. अगदी पहिली लक्षांत येणारी बाब म्हणजे इतर अनेक संतकवींप्रमाणे ज्ञानेश्वरांनी स्त्रीजातीची कधीहि, कुठेंहि निंदा केली नाहीं.* ज्ञानेश्वरांचें मुख्य काव्य म्हणजे ज्ञानेश्वरी. हें गीताभाष्य. मूळ गीतेंतच स्त्रीनिंदा नसल्यामुळे ज्ञानेश्वरांनी, ती केली नसावी, असेंहि म्हणतां येत नाहीं. कारण एक तर मुळांत नसलेले अनेक विषय –उदाहरणार्थ, गुरुवर्णन, भाषाप्रेम आदि – ज्ञानेश्वरांनी ज्ञानेश्वरींत रंगविले आहेत. स्त्रीनास्तीची खुमखुमीच

---

* 'योगवासिष्ठ' नांवाचा एक मराठी ग्रंथ ज्ञानेश्वरांच्या खातीं रुजूं करण्याचा प्रयत्न चांदोरकर, गोविंदसुत, परांजपे, देव, य. खु. देशपांडे, प्रियोळकर आदि विद्वानांनी केला आहे. प्रस्तुत ग्रंथांत शंभराहून अधिक ओव्या स्त्रीनिंदापर आहेत. उदाहरणार्थ,

ते काळसर्पाची गरळ। मूर्तिमंत हळाहळ।
ना तरी केवळ। अधोगति ॥
ते निरयपंकीचा दिवा। अधःपात करावेया जीवा। तेचि जाणे ॥
वनिता अज्ञानाची खाणि। भूलि रूपांची लाणि।
ना ते मुक्तीसी नागवणी। चांडाळी ते ॥ इत्यादि.

परंतु आंतर्बाह्य पुराव्यांवरून हा ग्रंथ 'भावार्थदीपिका' कार ज्ञानेश्वरांचा नाही असें वाटतें. 'मराठी संत-काव्य आणि कर्मयोग' या आपल्या अलीकडल्या ग्रंथांत डॉ. शं. दा. पेंडसे यांनी तसें सिद्धहि केलें आहे. (पृ. क्र. १७ ते ३५)

अनुक्रमणिका

असती तर ती पुरी करून घेणें त्यांना अवघड गलें नसतें. बरें तशीं निमित्तेंहि गीतेंत भरपूर होतीं: पहिल्या अध्यायांत कुलस्त्रिया भ्रष्ट होतील, वर्णसंकर होईल, इत्यादि वर्णन आहे. तिसऱ्या अध्यायांत 'काम एष क्रोध एष...' हा श्लोक आहे. सातव्या अध्यायांत मायेचें वर्णन आहे. या साऱ्या स्थळीं ज्ञानेश्वरांना विषयांतर न करतांहि महिलावर्गावर टीकेची झोड उठवितां आली असती. पण ती त्यांची वृत्तिच नव्हती. दोष स्त्रीचा नसून स्त्रीवर आसक्त होणाऱ्या पुरुषाचा, त्याच्यांतील प्रकृतीचा आहे, हें त्यांनी जाणलें होतें. व म्हणूच स्त्रीचा अधिक्षेप न करतां स्त्रीलंपट पुरुषाला समज देण्याचा प्रयत्न ज्ञानेश्वरांनी केला आहे:

स्त्रिया गाइलें आइकावें। स्त्रीरूप डोळां देखावें।
सर्वेंद्रियीं आलिंगावें। स्त्रियेतेचि ॥

—या आसुरी वृत्तीचा धिक्कार त्यांनी सोळाव्या अध्यायांत केला.

स्त्रीतील आदरणीय मातृत्व

स्त्रीकडे पाहिल्यानंतर त्यांना प्रथम जें दिसतें तें तिच्यांतील मातृत्व. स्वतः ज्ञानेश्वरांना मातृवात्सल्याचा लाभ कितपत झाला होता कोण जाणे! त्यांच्या बालपणीच त्यांच्या मातापित्यांनी जलसमाधि घेतली. त्यामुळें कीं काय ज्ञानदेवांची वात्सल्याची तहान अतृप्त राहिली. निवृत्तिनाथांनी गुरुपद स्वीकारून त्यांना आत्मज्ञानाचा मार्ग दाखविला. तरीहि त्यांची ही लौकिक भूक शमली नाही. नाना अलंकारांच्या आडून तिन आपलें शमन करून घेतलें. गुरुवंदन हें ज्ञानेश्वरींतील एक रसाळ विषयांतर. गुरूवर ज्ञानेश्वरांनी अनेक रूपकें साधलीं. परंतु त्यांतील मातेचें रूपक विशेष भावस्पर्शी झालें आहे. बाराव्या अध्यायाच्या प्रारंभींच ज्ञानेश्वर म्हणतात:

योगसुखाचे सोहळे। सेवकां तुझेनि स्नेहाळे।
सोहंसिद्धीचे लळे। पाळिसी तूं ॥
आधारशक्तीचां अंकीं। वाढविसी कौतुकीं।
हृदयाकाशपल्लकीं। परिये देसी निजे ॥
प्रत्यक्ज्योतीची वोवाळणी। मनपवनांचीं खेळणीं।
आत्मसुखाचीं बाळलेणीं। लेवविसी ॥
सतराविये चें स्तन्य देसी। अनाहताचा हल्लरू गासी।
समाधिबोधें निजविसी। बुझाउनि ॥
म्हणोनि साधकां तूं माऊली।
पिके सारस्वत तुझ्या पाऊली।
या कारणें मी साउली। न संडीं तुझी ॥

—यांत ज्ञानेश्वरांचें गुरुप्रेम व योगज्ञान जसें व्यक्त झालें तसेंच त्यांच मातृत्वप्रेमहि सूचित झालेलें नाही का?

तेराव्या अध्यायांत 'आचार्योपासनं' या पदावर भाष्य करीत असतांना ज्ञानेश्वरांच्या वाणीला भावांचा फुलोरा आला आहे. 'गुरुभक्ति' या विषयावर जणू त्यांनी येथे स्वतंत्र भावकाव्यच रचलें आहे. वेगवेगळी भूमिका घेऊन मी गुरूंची सेवा करीन हें सांगत असतांना एका स्थळीं ज्ञानराज म्हणतात:

एकाधेनि वेळें। गुरु माय करी भावबळें।
मग स्तन्यसुखें लोळें। अंकावरी ॥

परंतु निव्वळ बालक होऊन गुरुमातेच्या मांडीवर लोळूनहि या शिष्याचें समाधान होत नाही. त्याला वाटतें गुरूंचें सारें सारें प्रेम फक्त आपल्याला— आणि आपल्यालाच— मिळावें म्हणून तो सांगतो:

गुरु बहुतांचि माये। परि एकलौनि होऊनि ठाये।
तैसें करुनि आपण वाये। कृपे निये ॥

निवृत्तिनाथांचें आपण 'एकलौतिया बाळक' असावें असा ज्ञानेश्वरांचा हट्ट आहे.

"जैसा स्वभावो मायबापांचा"

आपल्या गुरूंविषयी ज्ञानदेवांना जितकी भक्ति तितकीच श्रोतृवृंदाविषयी आदरभावना. वयाने व ज्ञानानेहि श्रोत्यांच्या मानाने आपण अगदी लहान आहोंत अशी ज्ञानेश्वरांची भूमिका. त्यामुळें श्रोता—वक्ता संबंधांतहि त्यांना माता—पुत्रसंबंधाचें दर्शन घडलें. ज्ञानेश्वरीच्या प्रारंभींच त्यांनी ही कबुली दिली आहे: प्रस्तुत ग्रंथाच्या आस्वादासाठी कशा प्रकारची मनोवृत्ति हवी हें सांगून ज्ञानेश्वर म्हणतात, "अहो, अर्जुनाच्या पंक्तीला बसून ऐकण्याची ज्यांची योग्यता असेल त्या संतांनी कृपा करून इकडे लक्ष द्यावें." परंतु आपलें हें विधान कुणाच्या मनांत कदाचित् गैरसमज निर्माण करील, —ज्ञानेश्वर आमचा अधिक्षेप करीत आहे, स्वतःकडे भगवंताची भूमिका घेत आहे— असें कोणी मानील, या शंकेने ज्ञानेश्वर लगेच पुढें

म्हणतात, "अहो, आपल अंतःकरण सखोल आहे म्हणून मीं असें म्हटलें, आपल्याला विनंती केली. जैसा स्वभावो मायबापांचा । अपत्य बोले जरी बोबडी वाचा । तरी अधिकचि तयाचा । संतोष आथी ॥ त्याप्रमाणे तुम्ही माझा अंगीकार केला आहे, सज्जनांनी मला आपलें म्हटलें आहे. आपण माझें उणेंदुणें सहन कराल्च. त्यासाठी प्रार्थना कशाला ?"

नवव्या अध्यायाच्या प्रारंभींहि ज्ञानदेवांनी हाच संबंध सुचविला आहे : पहिल्याच ओवींत ते सांगतात, "तरी अवधान एकवेळे दीजे । मग सर्व सुखासि पात्र होइजे । हें प्रतिज्ञोत्तर माझें । उघड आइका ॥" या आपल्या आत्मविश्वासांत अहंकाराचा दर्प आहे अशी कुणाला शंका येईल असें वाटून पुन्हा ते स्पष्टीकरण करतात, "परी प्रौढी न बोलें हो जी । तुम्हां सर्वज्ञांचां समाजीं । देयावें अवधान हे माझी । विनवणी सलगीची ॥ कारण तुमच्यासारखे समर्थ आईबाप असतील तर हट्ट करणाराचे लाड पुरतात व मनोरथ पूर्ण होतात. तुमच्या कृपेच्या ओलाव्याने प्रसन्नतेचा मळा बहरला आहे. त्याच्या सावलींतच मी विश्रांती घेत आहे. तुम्ही सुखामृताचे डोह आहांत. येथें जर मी लडिवाळपणा केला नाही तर मला शांति मिळेल कोठें ? बालक बोबडां बोलीं । कां वाकुडां विचुकां पाउलीं । तें चोज करूनि माउली । रिझे जेवी ॥ तेवी तुम्हां संतांचा पढियावो । कैसेनि तरी आम्हांवरी हो । या बहुवा आळुकिया जी आहों । सलगी करिन ॥ ... वास्तविक तुम्हासारख्या अधिकारी श्रोत्यांना मी काय सांगावें ! पण स्तनपान करतांना तान्ह्या बाळाने आईच्या स्तनाला हिसके दिले तर तिला अधिकच पान्हा फुटतो. कारण रागाने प्रेम दुणावतें. म्हणऊनि मज लेकुरवाचेनि बोलें । तुमचें कृपाळूपण निदैलें । तें चेइलें हें जी जाणवलें । यालागी बोलिलों मी ॥"

पंधराव्या अध्यायाच्या अखेरीस ज्ञानेश्वरांनी असच उद्गार काढले आहेत :

परी नेणतें जरी होये । तरी देखोनि बाप कीं माये ।
हर्ष केंहि न समाये । चोज करिती ॥
तैसें संत माहेर माझें । तुम्ही मिनलिया मी लाडैजे ॥
तेंचि ग्रंथाचेनि व्याजें । जाणिजो मी ॥

माता-पुत्र तसे देव-भक्त

निवृत्तिनाथ व ज्ञानेश्वर, ज्ञानेश्वर व श्रोते या दोन जोड्यांप्रमाणे ज्ञानेश्वरींत तिसरीहि एक जोडी आहे. ती म्हणजे श्रीकृष्ण व अर्जुन यांची. आणि त्यांच्यांतील उत्कट प्रेम व्यक्त करण्यासहि ज्ञानेश्वरांनी अनेकदा मातापुत्रसंबंधाचाच उपयोग केला आहे.

तिसऱ्या अध्यायाच्या सुरुवातीला अर्जुनाने भगवंताला प्रश्न विचारला आहे, "हे श्रीकृष्णा, जर कर्मापेक्षा ज्ञान श्रेष्ठ आहे तर या घोर कर्मांत तूं मला कां लोटतोस ?" गीतेंतील या तार्किक प्रश्नाला ज्ञानेश्वरांनी भावपूर्ण रूप दिलें आहे. अर्जुनाच्या मनांतील संभ्रम, कृष्णावरचा त्याचा राग, भगवंत आपल्याला फसवीत तर नाहींना, अशी त्याला आलेली शंका, या साऱ्या भावावस्थांचें मनोहर चित्र रेखाटून ज्ञानेश्वरांनी पार्थाच्या तोंडीं पुढील ओव्या घातल्या आहेत :

जैसें मातेचां ठायीं । अपत्य अनवसरु नाही ।
स्तन्यालागूनि पाही । जियापरी ॥
तैसें देवा तूंतें । पुसिजतसें आवडे तें ।
आपुलेनि आर्तें । कृपानिधि ॥

चौथ्या अध्यायांत अर्जुन म्हणतो, "देवा, तूं संसारश्रांतांची सावली आहेस. तूं अनाथ जीवांची माउली आहेस. तुझ्या कृपेनेच आम्ही जन्माला आलों. देवा पांगुळ एकादें विइजे । तरी जन्मौनि जोजारु साहिजे । हे बोलों काय तुझें । तुजचि पुढां ॥"

पांचव्या अध्यायाचे शेवटीं योगमार्गाची माहिती सांगण्याची विनंती अर्जुनाने केली. भक्ताने प्रश्न विचारल्यावर भगवंताने उत्तर दिलें नाहीं असें कधीं होईल कां ? श्रीकृष्ण लगेच उत्तरले, "अर्जुना तूं परिससी । परसोनि अनुष्ठिसी । तरी आम्हांसीचि वानी कायसी । सांगावयाची ॥" पार्थ-कृष्ण यांच्यांतील हें संभाषण ऐकून ज्ञानदेवांना एकदम मातृप्रेमाची आठवण झाली व ते बोलून गेले :

आधींच चित्त मायेचें । वरी मिष जाहलें पढियंतयाचें ।
आता तें अद्‌भुतपण स्नेहाचें । कवण जाणे ॥

—अगोदरच आईचें अंतःकरण, त्यांत आवडतेपणाचें निमित्त ! मग त्या ममतेच्या अद्‌भुतपणाची कल्पना कोणाला येईल ? -मातेचें वात्सल्य ज्ञानेश्वरांना अद्‌भुत वाटतें. म्हणूनच आत्यंतिक प्रेमाच्या संदर्भात त्यांनी या उपमानाचा अनेकदा उपयोग केला. पण





पुष्कळदां सर्वसामान्य मातापुत्राच्या स्नेहाचें उपमान वापरून त्यांचें समाधान होत नाही. युद्धासारखा भयंकर प्रसंग, प्रत्यक्ष रणांगणांत अर्जुन-कृष्ण उभे. अशा परिस्थितींत भगवंत आत्मज्ञानाच्या गोष्टी सांगत आहे हें पाहून ज्ञानेश्वरांना क्षणभर आश्चर्य वाटतें. पण तात्काळ त्यांच्या लक्षांत येतें कीं, हा सारा अर्जुनप्रेमाचा परिणाम. या असामान्य प्रेमाचें वर्णन कसें करावें ? म्हणून सहाव्या अध्यायांत ज्ञानेश्वर म्हणतात:

हे असो वयसेचिये शेवटीं । जैसें एकचि विये वांझोटी ।
मग ते मोहाची त्रिपुटी । नाचो लागे ।।
तैसें जाहलें अनंता । ऐसें तरि मी न म्हणतां ।
जरी तयाचा न देखतां । अतिशयो एथ ।।

--म्हातारपणीं एखाद्या वांझ स्त्रीला मूल व्हावें व त्याने तिला अति आनंद व्हावा तशी भगवंताची स्थिति झाली आहे.

अर्जुनासारख्या आपल्या पट्टभक्तावर जरी श्रीकृष्णाचें विशेष प्रेम असलें तरी इतर भक्तांवर तें कांही कमी आहे असें नाही. मातेला आपलें मल जितकें प्रिय तितके मला माझे भक्त प्रिय आहेत हें सांगतांना बाराव्या अध्यायांत भगवान् म्हणतात :

किंबहुना धनुर्धरा । जो मातेचिया ये उदरा ।
तो मातेचा सोयरा । केतुला पां ।।
तेवीं मी तयां । जैसे असती तैसिया ।
कळिकाळ नोकोनियां । घेतला पटा ।

मातेचा कनवाळुपणा

अशा रीतीने गुरु, श्रोते व श्रीकृष्ण या तिघांचें प्रेम व्यक्त करतांना ज्ञानेश्वरांनी एक कनवाळू माता आपल्यापुढें उभी केली आहे. इतरहि अनेक संदर्भांत त्यांनी मातेचें उपमान वापरलें आहे. सत्य कसें असावें हें सांगतांना सोळाव्या अध्यायांत ज्ञानदेव म्हणतात :

परी अहितीं कोपोनि सोप ।
लालनीं मऊ जैसें पुष्प ।
तिये मातेचें स्वरूप । जैसें कां होय ।।
तैसें श्रवणसुख चतुर । परिणमोनि साचार ।
बोलणें जें अविकार । तें सत्य येथे ।।

याच अध्यायांत मार्दवाचें वर्णन करतांनाहि ज्ञानेश्वरांनी मातेच्या स्नेहाचा दृष्टान्त (नातरी बाळकोदेशीं । मातेचें स्नेह जैसें ।) वापरला आहे. अठराव्या अध्यायांत स्वकर्माचें महत्त्व सांगतांना ते म्हणतात :

आणि आपुली माये । कुब्ज जरी आहे ।
तरी जीजें तें नोहे । स्नेह कुन्हे ।।
एरी जियां पराविया । रंभेहूनि बरविया ।
तिया काय करावियां । बाळकें तेणें ।।

ज्ञानेश्वरीच्या अखेरीस गीतेचें महत्त्व सांगतांना ज्ञानेश्वरांनी श्रीकृष्णाच्या तोंडीं पुढील ओवी घातली आहे :

परी भुलला वोरसें । माय बोले बाळादोसें ।
प्रीति ही परी तैसें । न करूंचि हो ।।

गीता म्हणजे माता !

'गीताई' हा शब्द विनोबांमुळे अलीकडे चांगलाच रूढ झाला आहे. या शब्दाचें मूळ ज्ञानेश्वरींतच आहे. ज्ञानेश्वरांनी गीतेला माता म्हटलें आहे.

ते हे मंत्ररहस्य गीता । मेळवी जो माझिया भक्तां ।
अनन्य जीवना माता । बाळका जैसी ।। ...
गीतापाठकासि असे । फळ अर्थज्ञाचि सरिसें ।
गीतामाउलिये की नसे । जाणे तान्हे ।।

–आईशिवाय ज्या बालकाला दुसरें जीवन नाही, त्या बालकाची व आईची जशी गाठ घालून द्यावी, त्याप्रमाणे गायत्री मंत्राचें रहस्य सांगणाऱ्या गीतेची माझ्या भक्तांना ओळख करून देतों... गीतापाठ करणाराला गीतेचा अर्थ जाणण्यासारखेंच फळ मिळतें. गीता ही आई आहे. जाणतें मूल व लहान मूल असा भेद ती करीत नाहीं.

खऱ्या ज्ञानवंताला बंध व मोक्ष दोनहि गोष्टी व्यर्थच असतात या तत्त्वाचें विशदीकरण करीत असतांना 'अमृतानुभवां'त ज्ञानेश्वरांनीं एक गंमतीदार दृष्टान्त योजला आहे :

बागुलाचेनि मरणें । तोषावें की बाळपणें ।
येरां तो नाहीं मा कोणे । मृत्यु मानावा ।।

– बागुलबोवा आला असें आईने म्हटलें की लहान मुलाला तें खरें वाटतें व तें घाबरतें. आणि बागुलबोवा मेला असें सांगितलें की आईचें हेंहि बोलणें खरें वाटून तें मूल आनंदतें. परंतु बागुलबोवा नांवाची वस्तुच नाही हें ज्याला माहीत आहे त्याला बागुलाचें येणें व मरणें दोनहि गोष्टी खोट्याच वाटतील.

ज्ञानेश्वरांनी अनेक प्रकारचे अभंग लिहिले. त्यापैकी बालक्रीडेचे म्हणून जे अभंग आहेत त्यांत बालकृष्ण व त्याच्यावर मातृसदृश प्रेम करणाऱ्या गोपी यांचीं शब्द-चित्रें रेखाटलीं आहेत : " मातींत खेळल्यामुळे कृष्णाच्या केसांवर पांढुरका रंग आला आहे ... तो आपले चिमुकले पाय हळूहळू टाकीत आहे. शरीर नीट न पेलल्यामुळे तो लटपटत आहे ... या बाळ-कृष्णाला उचलून गोपी त्याचें चुंबन घेतात. या प्रेम-सुखाचें वर्णन किती करावें ? "

यावरून असें वाटूं लागतें की ज्ञानेश्वरांना केवळ स्त्रीचें मातृत्वच दिसलें असें नाही तर सहानुभवाने त्यांनी मातृत्व अंगिकारलें व त्याच्या वात्सल्याचा आस्वादहि घेतला. दोनहि भूमिका त्यांना साधल्या. त्यांचें स्वतःचें अंतःकरण मातेसारखेंच स्नेहपूर्ण, उदार व विशाल होतें, हें काय सांगायला हवें ?

पतिव्रतेचें उपमान

ज्ञानेश्वर बालब्रह्मचारी. परंतु पतिव्रता स्त्रीचें चित्र त्यांनी इतक्या समरसतेने रेखाटलें की अलीकडे एका विद्वानाला ' ज्ञानेश्वर हे संसारी पुरुष असावे ' असें वाटूं लागलें आहे !

' कर्मयोग ' हें गीतेचं सार आहे किंवा नाही यासंबंधीं वाद होऊं शकेल. परंतु गीतेंत व म्हणून ज्ञानेश्वरींतहि कर्मयोगाचें विवेचन पुनःपुनः आलें आहे, याबाबत मतभेद होऊं नये. अशा स्वकर्मविवे-चनाच्या निमित्ताने ज्ञानेश्वरांनी अनेकदा पतिव्रतेचें उपमान योजलें आहे :

अहेतुकें चित्तें । अनुष्ठा पां ययातें ।
पतिव्रता पतीतें । जियापरी ॥
तैसा स्वधर्मरूप मखु । हाचि सेव्यु तुम्हां एकु ।
ऐसें सत्यलोकनायकु । म्हणता जहाला ॥

या तिसऱ्या अध्यायांतील ओव्या. ब्रह्मदेवाने सृष्ट्यादि रचना केली तेव्हा नित्ययज्ञासहित सव प्राणी निर्माण केले. परंतु यज्ञकर्म सूक्ष्म असल्यामुळे ते प्राणी आपल्या कर्तव्यकर्मांना मुळीच जाणत नव्हते. त्या वेळीं सर्व प्राण्यांनी ब्रह्मदेवाला विनंती केली, " देवा, या लोकीं आम्हास आधार काय ? " या प्रश्नाला उत्तर देतांना (ज्ञानेश्वरांच्या) ब्रह्मदेवाने स्वधर्माला पतीची व कर्म करणाऱ्या व्यक्तीला पतिव्रतेची उपमा दिली आहे !

याच अध्यायांत स्वधर्माचें महत्त्व सांगतांना ज्ञाने-श्वरांनी हेंच उपमान फिरून घेतलें आहे. म्हणजे या वेळीं त्यांनी स्वधर्माला वनितेची व कर्माचरणी पुरुषाला पतीची भूमिका दिली आहे :

हे असो वनिता आपुली । कुरूप जरी जाहली ।
तरी भोगिता तेचि भली । जिया परी ॥
तेवी आवडे तैसा सांकडु । आचरितां जरी दुवाडु ।
तरी स्वधर्मुचि सुरवाडु । पारत्रिकीचा ॥ ...
परी धर्मपत्नी धांगडी । पोसितां जरी एकी ओढी ।
तरी कां अपरवडी । आणावी आंगा ॥

— लग्नाची बायको व अंगवस्त्र या दोघींनाहि पोसण्यांत जर सारखेच श्रम पडतात तर मग अंग-वस्त्राला पोसून आपल्या अंगीं दोष कां लावावा ? ... किंवा, नवऱ्याचा जाच चुकविण्यासाठीं दुर्वर्तनी स्त्री परघरीं जाते व तेथेहि तिला मार खावा लागतो. मग तिचा गृहत्याग व्यर्थच नाही का ?

अकुळस्त्री दांड्याचे घाये । परघर रिगालीहिं जरी साहे ।
तरी स्वपतीनें वायें । सांडिलें की ॥
तैसें आवडतेंही करणें । न निपजे शिणल्याविणें ।
तरी विहीत बारें कोणें । बोलें भारी ॥

विधवा स्त्रीला समाजाकडून जसा उपहास सहन करावा लागतो तशी अवस्था कर्मच्युत व्यक्तीची होते, असाहि विचार ज्ञानेश्वरांनी दुसऱ्या अध्यायांत मांडला आहे :

जैसी भातारेहीन वनिता । उपहति पावे सर्वथा ।
तैसी दशा जीविता । स्वधर्मेवीण ॥

स्वकर्माची महत्ता विशद करतांना 'पत्नी ' ही एकच प्रतिमा ज्ञानेश्वरांनी किती वेगवेगळ्या पैलूंनी वापरली आहे, हें पाहिलें म्हणजे लहानसहान बाबतींतहि आपलें बळ प्रकट करणाऱ्या त्यांच्या प्रतिभेबद्दल अधिकच आदर वाटूं लागतो.

" तो वल्लभा मी कान्तु "

बंगाली, हिंदी किंवा गुजराथी या भाषांमध्यें मधुरा-भक्तीचा जसा विकास झाला तसा तो मराठींत झाला नाही. ईश्वराकडे पतीभावाने वा पत्नीभावानें पाहण्या-पेक्षा त्याला ' माउली ' म्हणण्यांत संतांनी धन्यता मानली. ज्ञानेश्वरहि याला अपवाद नाहीत. परंतु अधून-मधून त्यांनी श्रीकृष्ण व पार्थ यांचें वर्णन करतांना मधुरा भक्तीची छटा रंगविली आहे :

परी पांचाही आंतु अर्जुना ।
श्रीकृष्ण सांवियाचि जाला अधीना ।
कामुका कां जैसा अंगना । आपैता कीजे ।। (११.१६९)

– कामुक पुरुष जसा पत्नीच्या आधीन असतो त्याप्रमाणें श्रीकृष्ण अर्जुनाच्या आधीन होता. आपल्या भक्तांसंबंधी बोलतांनाहि भगवंतांनी असेच उद्‌गार काढले आहेत :

अर्जुना गा तो भक्तु । तोचि योगी तोचि मुक्तु ।
तो वल्लभा मी कांतु । ऐसा पढिये ।। (१२.१५६)

– भक्त माझी पत्नी व मी त्याचा पति. अशा भक्ताचीच स्तुति करावी. प्रेमाने पतीची सेवा करणारी पतिव्रता. तिचीच कीर्ति जगांत होत नाही काय ? :

पाहा पां अनुरागें भजे । जे प्रियोत्तमें मानिजे ।
ते पतीहूनि काय न वानिजे । पतिव्रता ।। (६.१२९)

– मात्र हा भक्तहि तसाच असला पाहिजे !

रिगतां वल्लभापुढें । नाही अंगीं जीवीं साकडें ।
तिये कांतेचेनि पाडें । एकसरला जो ।। (१३.६०७)

– या कोटीचा ! तरच परमेश्वर त्याला उद्देशून 'ते माझे कलत्र' असें म्हणणार.

'पत्नी' हें उपमान इतर अनेक संदर्भांत ज्ञानेश्वरींत आलें आहे : उभय सैन्यांचें निरीक्षण करून 'हें जूझ नव्हे हा प्रमादु' अशी अर्जुनाची मनोभूमिका झाली. तेव्हा श्रीकृष्णाने सांगितलें, "बाबा रे, हें साधें युद्ध नाही. तुझे गुण पाहून प्रत्यक्ष कीर्तिच तुला वरायला उत्कंठेने आली आहे :

ना तरि गुणाचेनि पतिकरें । आर्तीचेनि पडिभरें ।
हे कीर्तिचि स्वयंवरें । आली तुज ।। (२-९३)

चौथ्या अध्यायाच्या अखेरीस ज्ञानेश्वरांनी पांचव्या अध्यायाचें सूतोवाच केलें आहे. पुढील अध्यायाचें वर्णन करतांना त्यांनी खालील प्रसिद्ध ओवी लिहिली :

जेथ साहित्य आणि शांति । हे रेखा दिसे बोलती ।
जैसी लावण्यगुणकुळवती । आणि पतिव्रता ।।

गुरु–शिष्य यांच्या संबंधाचें वर्णन करतांनाहि ज्ञानेश्वरांनी पती पत्नी या रूपकाचा आश्रय घेतला आहे :

ना तरी जीवाचिये सेजे । गुरु कांतु करूनि सुंजे ।
ऐसी प्रेमाचेनि भोजें । बुद्धि वाहे ।। (१३·३९१)
गुरुगृह जये देशीं । ते देशचि वसे मानसीं ।
विरहिणी कां जैसी । वल्लभातें ।। (१३·३७५)

याशिवाय ज्ञानेश्वरींत पुढील ओव्यांमध्यें 'पत्नी' विषयक संदर्भ आला आहे.

१. जयाचां कुळीं चिंता ।
जाली ईश्वराची पतिव्रता ।
जयातें गृहदेवता ।
आदि ऋद्धि ।। (६.४४७)

२. म्हणऊनि गा पांडुसुता ।
जैसी सकामा न जिणेचि वनिता ।
तसी मायामय हे सरिता ।
न तरवे जीवां ।। (७. ५६)

३. तै इच्छा हे कुमारी जाली ।
मग ते कामाचिया तारुण्या आली ।
तेथ द्वेषेंसीं मांडिली ।
वराडिक ।। (७. १६६)

४. कां उखितें आंगें जीवें ।
आपणपें दिधलें जिया भावें ।
तिये कांतु मिनलिया न राहवें ।
हृदये जेवी ।। (११. ५७७)

५. एरवी तरी माझिया भक्तां ।
आणि संसाराची चिंता ।
काय समर्थाची कांता ।
कोरान्न मागे ।। (१२. ८५)

६. नव्हती सतीचे भोग ।
प्रेमभोग ।। (१३. ४८६)

७. कुंकुमसेंदुर केलें ।
कांतहीने ।। (१३. ४६९)

८. प्रियोत्तमां कंठीं ।
प्रमदा घे आटी ।
तैशी जीवेंसी क्रोंपटी ।
धरूनि ठाके ।। (१३. ७८५)

९. ज आंबुली जोडी ।
आंबुला खाय ।। (१३. ९७८)

१०. परी प्रियापुढें कांता ।
रिगे जैसेनि ।। (१७. २७५)

११. बुद्धि आत्मया मिळे कांतीं ।
प्रिया जैसी ।। (१८. ८३३)

१२. माहेवणी प्रयत्नेंसीं ।
चुकविजे सेजे जैसी ।

अनुक्रमणिका

रिपू पाठी नेदिजे तैसी ।
समरांगणीं ॥ (१८. ८६६)

१३. पैं आघवाचि भोगेंसि ।
पतिव्रता कीजे प्रियेसीं ।
कीं तयाचि नामें जैसी ।
तपें तिया केलीं ॥ (१८. ९०६)

१४. पैं जीवाचां कसीं उतरली ।
ते दासी की गोसावीण जाली ।
सिसें वेची तया मविली ।
वही जेवी ॥ (१८.९१२)

१५. प्राणनाथाचिया आधी ।
विरहिणीतें जिणेंही बाधी ।
तैसें सुखजात बाधी ।
दुखाचां लागें ॥ (१८. ९२०)

१६. सांडूनि कुळें दोन्ही ।
प्रियासि अनुसरें कामिनी । (१८.१०१३)

१७. आणि परपुरुषें कामिली ।
कुळवधू आंग न घाली । (१८.१०२७)

१८. कां कामिनी कांतापासी ।
स्थिर होय ॥ (१८.१०८१)

१९. तेथ स्वप्नीचिया प्रिया ।
चेवोनि झोंबो गेलिया । (१८.११५८)

जिया उत्तम कुळींचिया होती

परंतु या साऱ्यांत अत्यंत काव्यमय संदर्भ कुठला असेल तर तो पहिल्या अध्यायांतील :

तेथ मनीं गजबज जाहाली ।
आणि आपैसी कृपा आली ।
तेणें अपमानें निघाली । वीरवृत्ति ॥
जिया उत्तम कुळींचिया होंती ।
आणि गुणलावण्ये आथि ।
तिया आणिकातें न साहती । सुतेजपणें ॥
नविये आवडीचेनि भरे ।
कामुक निजवनिता विसरे ।
मग पाडेंवीण अनुसरे । भ्रमला जैसा ॥...
तैसें अर्जुना तेथ जाहालें ।
असतें पौरुष गेलें ।
जें अंतःकरण दिधलें । कारुण्येसीं ॥

-- त्या प्रसंगी अर्जुनाच्या मनांत काहूर माजलें. त्यामुळे स्वाभाविकच त्याच्या अंतःकरणांत करुणा निर्माण झाली. अर्जुन क्षत्रिय, वीरवृत्ति हीच त्याची पत्नी. पण या आपल्या पत्नीकडे दुर्लक्ष करून तो करुणावृत्तीच्या अधीन झाला. मग त्याच्या पत्नीला राग कां येऊं नये ? कारण ज्या स्त्रिया उच्च कुळांतील असून गुण व रूप यांनी संपन्न असतात त्यांना आपल्या बाणेदारपणामुळे सवत सहन होत नाही. एखादा कामुक पुरुष एखाद्या कुलटेच्या मागे लागतो व आपल्या धर्मपत्नीला विसरतो तशी अर्जुनाची अवस्था झाली होती.

अमृतानुभवांतील उल्लेख

ज्ञानेश्वरीप्रमाणे अमृतानुभवांतहि पत्नीविषयक कांही उल्लेख आहेत : शिव व शक्ति यांच्या संबंधांचें वर्णन करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :

पतीचेनि अरूपपणें। लाजोनि आंगाचे मिरवणे।
केले जगा एवढे लेणें। नामरूपाचें ॥ (१·३०) *

-- शिवरूप पतीला नामरूपरहित पाहून शक्तीला लाज वाटली व आपल्या नामरूपात्मक अंगाचें, पतीच्या ठायीं, तिनें जगाएवढे लेणें केलें.

या पतिपत्नींचे संबंध मोठे विचित्र आहेत : त्यानी एकमेकांना जन्म दिला आहे :

आंगाचिया आटणिया । कांतु उवाया आणिला जिया ।
स्वसंकोचे प्रिया । रूढविली जेणे ॥ (१·३२)

-- स्वतःच्या अंगाच्या आटणीने जिने आपल्या प्रियाला प्रगट केलें आणि ज्या प्रिय पतीने आपला संकोच करून आपल्या प्रिय पत्नीला प्रगट केलें.

शिव व शक्ति यांच्यावर पतिपत्नीचें रूपक आरोपित केल्यामुळे असे संदर्भ पुनःपुनः आले आहेत. त्यापैकी महत्त्वाचे संदर्भ असे :

१. कांतेचिया भिडा । अवलावो जगा एवढा ।
आंगविला उघडा । जियेविण ॥ (१·३४)

२. जिया जेवविला शिवु । वेद्यांचें बोणें बहु ।
वाढतेनसी जेऊ । नि धाला जो ॥ (१·३६)

३. निदेलेनि भातारे । जे विये चराचरें ।
जियेचा विसंवला नुरे । आंबुलेपणहि ॥ (१·३७)

४. जंव कांत लपो बैसे । तंव नेणिजे जिया उद्देशे ।
जिये दोघे आरसे । जिया दोघा ॥ (१·३८)

' संतांना अखंड ब्रह्मानंद उपभोगतां यावा म्हणून मीं हें ज्ञानोत्तर भक्तीचें स्वानुभूत पक्वान्न त्यांच्यापुढे

* अमृतानुभव-कामुदी-ना. पै. पंडित

मांडलें आहे ' असें आपल्या अमृतानुभवाबद्दल सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :

प्रिया सावाइले होये । तैं आंगींचे आंगीं न समाये ।
एरव्ही तेथेचि आहे । तारुण्य की ॥ (१०·२२)

—स्त्रीच्या अंगीं तारुण्य असतें. पण पतीच्या समागमांतच तें फुलतें; (त्याप्रमाणे ज्ञानेश्वरांची स्थिति.)

ज्ञानेश्वरांचे अभंग

चांगदेव पासष्टींत पत्नीधर्माचा अप्रत्यक्ष निर्देश देखील नाहीं. परंतु ज्ञानेश्वरांच्या अभंगांत, विशेषतः त्यांच्या विराण्यांमध्ये, ज्ञानेश्वरांनी स्वतःकडेच विठ्ठलाच्या पत्नीची भूमिका घेतली आहे. या त्यांच्या विराण्यांतून एकनिष्ठ व प्रेमळ पत्नीची पतिविरहाच्या काळीं कशी विकल अवस्था होते याच आत चित्रण आहे : "पडलें दूर देशीं मज आठवे मानसीं । नको नको हा वियोग कष्ट होताति जिवासीं ॥" रात्रंदिवस माझ्या मनाला तळमळ लागली आहे. 'ज्याचिये आवडी संसार त्यजिला । तेणें कां अबोला धरिला गे माये' ॥ त्याची आणि माझी भेट घालून द्या हो. मी माझ्या केसांनीं त्याचे पाय पुसेन. चंद्र, चांदणें, चाफा अन् चंदन, सारें सारें आहे. पण हीं साधनें देवकीनंदनावाचून मला कशीं सुख देतील ? मीं तर प्रत्यक्ष चंदनाची चोळीच अंगांत घातली आहे; तरीहि देहाचा दाह कमी होत नाही. पुष्पशय्येवर मी पहुडलें; पण ती तर ओल्या आगीसारखी वाटत आहे. आरशांत डोकावून पाहतें; तर तेथेहि मला माझें रूप दिसत नाही; तो घननीळच दिसतो. अवचित् अळुमाळ परिमळ झुळुकतो अन् वाटतें की तो गोपाळुच आला. धावत जाऊन पाहते तों कुठे काय ? तो ' सावळा सुंदर कासे पीतांबर । लावण्य मनोहर ' पाहिल्याचा नुसता भास होतो. आणि क्षणांत सारें नाहीसें होतें...

पण आज सकाळपासून मला शुभशकुन होत आहेत : पलीकडे तो काऊ कोकताहे. त्याचें पाऊल मी सोन्याने मढवीन. त्याला मी दही-भाताचा घास भरवीन. माझ्या आंब्याच्या झाडाला रसाळ आंबे आले आहेत. अरे, तुला मी गोड गोड आंबे खायला देईन. पण पंढरीराणा नेमका केव्हा येणार तें मला सांग.

अहो, रात्रीं मीं स्वप्नांत माझा गरुडवाहनगंभीरा पाहिला. आज तो नक्कीच माझ्या भेटीसाठी येणार आहे. सख्यांनो, मला अलंकार लेववा. चंदन लावा. जाईजुई, पारिजातक, शेवंती यांचीं फुलें खुडून ठेवा. शेला काढा. गुढ्या उभारा. मखरें शृंगारा. आज ' दिन दैवाचा'. माझे तर बाहु एव्हांना स्फुरायला लागले. आणि ' काचोळी न समाये अंगीं गे माये '...आता उशीर का ? वाटेंत चालतां चालतां तो शिणला तर नसेल ? चला त्याच्या गांवाला आपणच जाऊं. माझ्या हृदयांत निर्भर प्रेम आहे. आणि ' माधवी मन्मथ करिताहे वोज '. ' ऐसी तेथवरी जाईन. सुखाची होईन. नाचेन आनंदाचे भोजें गे माये '.

अहाहा ! आजचा दिवस धन्य झाला. ' रात्रीच्या ठायीं देख मेघश्याम बोलला अंबरीं गे माये ॥ ऐसिये निवांता मूर्ति ऐकोनि ठेली श्रुति । आकर्षोनि चित्त चैतन्य भरोनि ठेले लोचन ॥ आज ' सत्य जालें माझें स्वप्न गे माये'. आज माझें स्वरूप मीच शृंगारलें. 'पाहो गेलिये तंव तेंचि जालें गे '. मुक्यासारखी माझी स्थिति. आंतल्या आंत आनंद. ' अमृत जिव्हारी गोड लागे ' तसें हें मीलनाचें सुख आहे. आता शब्द कुठले ? "

या विराण्यांतील पारमार्थिक भाव क्षणभर बाजूला ठेवून त्यांच्याकडे पाहिलें की, ज्ञानेश्वरांनी विरहविव्हल कामिनीचें मन किती कलात्मक पद्धतीने रंगविलें आहे याची कल्पना येते.

अमृतानुभवाप्रमाणे अभंगांतहि अधूनमधून शिवशक्तीचें रूपक आलें आहे :

पति जन्मला माझे उदरीं ।
मी जालें तयाची नोवरी।
पतिव्रताधर्म पाहावो माझा ।
सर्वा पारि पति भोगिजे वोजा ।

दुसऱ्या एका रूपकात्मक अभंगांत ज्ञानदेव म्हणतात, " अहो, लग्न न लागतांच आमचें लग्न झालें. मुक्यानेच मला धरवात म्हणजे संसार करायचा आहे. माझा पति नेहमी माझ्यासह एकांतांत असतो. पण नवल हें की ' अंगभोग नाही ऐसा दुरावो '. यापेक्षांहि आश्चर्याची गोष्ट म्हणजे तरीहि मी ' गरुवार होतसे. ' एखाद्या वेळीं तो मला मारतो पण लाजेमुळे तें मी कुणाला सांगूं शकत नाही. त्याचें माझ्यावर असें प्रेम आहे की राग आला की तो मला अवघे गिळून टाकतो. त्याचें वर्णन काय करूं ? तो म्हातारा आहे. त्याला

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

हातपाय, रूप, नांव कांही नाही. मी अशी तरुण. त्यांच्यावाचून मला क्षणभरहि राहवत नाही. ”

‘परपुरुषेंसि व्यभिचारिणी’, ‘पती जिन्हाळा म्हणोनि सासुन्याचें साहिजे। येन्हवी वाहिजे चामाची मोट।’, चोळी, गळसरी, तेल, कांकण’, ‘पांचा दामाचा धोंगडा नेसेन। उरली मोट ते मी जेविन’, ‘गुजराति लुगडें’, ‘पालव मिरवित जाईन। शेला पदरीं धरून राहीन’, फुगडी गे बाई फुगडी फू’ असे स्त्रीजीवनाशीं संबंधित असे बरेच उल्लेख अभंगांत आढळतात. अमृतानुभवांत त्यामानाने थोडे : ‘देखा वांझ कैसी विये’, ‘तरुणीचि जाली नर’ एवढेच.

सर्वसामान्य उल्लेख

ज्यांना सर्वसामान्य उल्लेख असें म्हणतां येईल त्यांचें प्रमाण ज्ञानेश्वरींत भरपूर आहे : पहिल्या अध्यायांत महाभारताची थोरवी वर्णन करतांना ज्ञानेश्वरांनी म्हटलें आहे :

की प्रथमवयसा काळीं। लावण्याची नव्हाळी।
प्रगटे जैसी आगळी। अंगना अंगीं॥ (१·४२)

नुकत्याच वयांत आलेल्या स्त्रीचें लावण्य ज्ञानेश्वरांच्या रसिक डोळ्यांनी टिपलें आहे. सुगरण स्त्रीचें वर्णन ज्ञानेश्वरांनी तीन स्थळीं केलें आहे. एका ठिकाणीं ते म्हणतात :

जैसी रांधवणी रससोय निकी। करूनियां मोलें विकी।
तैसा भोगासाठी अविवेकी। धाडिती धर्मु॥ (२.५४)

यादवकाळांतहि, ज्यांना आज आपण उपहारगृहें व खाणावळी म्हणतो, त्या होत्या हें महानुभाव वाङ्मयावरून स्पष्ट होतें. येथें ज्ञानेश्वरांनी असेंच एखादें खाद्यपदार्थाचें दुकान चालविणाऱ्या स्त्रीचें उपमान वापरलें आहे. या ओवीवरून, वरील प्रकार तत्कालीन समाजांत रूढ असला तरी पूर्णतः शिष्टमान्य नसावा असें वाटतें.

ठायीं बैसतिये वेळे। जे रससोय घेऊनि पळे।
तियेचा येरू वोडव मिळे। कोणा अर्थ॥
(१३.६३६)

– भोजन करण्यास पात्रावर बसावयाच्या वेळीं जी बाई स्वयंपाक घेऊन पळते तिच्या इतर आदरसत्काराचा काय उपयोग?

आणि सभाग्यु पाहुणा ये। सुभगचि वाढती होये।
तैं सरो नेणें रससोये। ऐसें आथी॥ (१३.६४३)

– आणि भाग्यशाली पाहुणा आला व त्याला भाग्यशाली स्त्रीच वाढणारी असली तर त्या वेळेला स्वयंपाकाला संपावयाचें माहीत नसतें, असें होतें!

वेश्याव्यवसायाबद्दल घृणा

रससोय मोलें विकणाऱ्या स्त्रीबद्दलच ज्ञानेश्वरांना राग. मग जी स्त्री प्रत्यक्ष आपला देहच मोलें विकते तिच्याबद्दल त्यांनी पदोपदीं कडक उद्गार काढावे यांत आश्चर्य नाहीं :

१. जैसा वेश्याभोगी कवडा वेंचे।
मग दारही चेपूं नये तियेचें।
तैसें लाजिरवाणें दीक्षितांचें। काय सांगो॥
(९. ३२८)

२. परी बापुडा ऐसा नेणें। जें वेश्येचें सर्वस्व देणें।
तेंचि नागवणें। रूप एथ॥ (१३. ७४४)

३. अंग बोल माखूनि तपें। विकावया आपणपें।
अगंहीन पडपे। जियापरी॥ (१७. २४६)

४. पहिले सवचोराचें मैत्र। हाटभेटीचें कलत्र।
कां लाघवियाचे विचित्र। विनोद ते॥ (१८. ७९७)

५. आणि अपेयाचेनि पानें। अखाद्याचेनि भोजनें।
स्वर स्त्रीसंनिधानें। होय जें सुख॥ (१८. ८०६)

या शिवाय ‘साध्वी शांती’ ‘माया मांगी’ ‘इश्वराची पतिव्रता चिंता’ ‘इच्छा कुमारी’ अशीं रूपकें व ‘भेटलेया वाटेवरी। चोखी आणि माहारी’, ‘कां पति‸त्रातें आलिंगी। एकचि ते तरुणांगी’, ‘कीं महावनी पापिये। उघडी केली विपायें’ असे स्त्रीविषयक कितीतरी किरकोळ निर्देश ज्ञानेश्वरींत आढळतात.

ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभव, चांगदेव पासष्टी (यांत अर्थात् कांहीच सामग्री नाही.) व अभंग या ज्ञानदेवांच्या समग्र वाङ्मयांतून घडणाऱ्या स्त्रीदर्शनाचा साकल्याने विचार केला म्हणजे तीव्रतेने जाणवणारी पहिली गोष्ट म्हणजे त्यांत स्त्रीची प्रत्यक्षच नव्हे तर अप्रत्यक्ष देखील निंदा नाही. आणि जेव्हा केव्हा असा प्रसंग दूरान्वयानेहि आला तेव्हा तेव्हा ज्ञानदेवांनी कामभावना वा पुरुषाची लंपटता यावर लक्ष्य केंद्रित केलें; अर्थात् तेथेहि अतिरेक असा केला नाहीच, शिवराळपणा नाहीच.

इतर संतकवींशीं तुलना

सोळाव्या अध्यायांतील 'कामोपभोगपरमा' या पदावर भाष्य करीत असतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात :

स्त्रिया गाइलें आइकावें ।
स्त्रीरूप डोळां देखावें ।
सर्वेंद्रियीं आलिंगावें । स्त्रियेतेंचि ॥
कुरवंडी कीजे अमृतें ।
ऐसें सुख स्त्रियेपरौतें ।
नाहींचि म्हणौनि चित्तें । निश्चयो केला ॥
मग तयाचि स्त्रीभोगा– ।
लागी पाताळ स्वर्गा ।
धावती दिग्विभागा- । परौतेही ॥

बहुतेक संतकवींनी अशा स्थळीं स्त्रीनिंदेची झोड उठविली असल्याचें सर्वश्रुत आहे. मग ज्ञानेश्वरांना हा संयम कसा साधला ? त्याला अनेक कारणें असावीं : एक म्हणजे इतर अनेक संतकवींप्रमाणे ज्ञानेश्वर प्रयत्नसिद्ध संत नव्हते. निदान तुकारामादिकां-प्रमाणे त्यांना 'कामक्रोधाचे पर्वत' आड आले नाहींत हें खास. सामान्यांना पडतो तसा त्यांच्या मनाला स्त्रीचा कधी मोहच पडला नसावा. अन् म्हणून दातओठ चावून स्त्रीनिंदा करण्याची त्यांना गरज पडली नाही. परंतु हें स्पष्टीकरण अगदीच अपुरें आहे. त्यांच्या जीवनांतील एखादें कामप्रकरण प्रसिद्ध नसलें तरी क्रोधदुःखाचे प्रसंग त्यांच्या चरित्रांत नमूद आहेत. तसेंच सामान्य जनांना स्त्रीचा मोह कसा जबरदस्त असतो याची कल्पना करणें व त्यांच्या हितासाठीं कां होईना स्त्रीनिंदा करणें कांही अवघड नव्हतें.

आणि येथेच दुसरें कारण स्पष्ट होतें. ज्ञानेश्वरांची भूमिका एकनाथांप्रमाणे प्रचारकाची वा तुकारामाप्रमाणे उपदेशकाची नव्हती. ते 'तत्त्वज्ञ कवि' होते. कुठ-ल्याहि एखाद्या अंगावर भर देऊन एखादें तात्कालिक उद्दिष्ट साधावें असें त्यांना वाटत नव्हतें. यांत दोन शक्ति कार्यक्षम होत्या. त्यांचा विवेक व त्यांचा कला-त्मक संयम. त्यांच्या विवेकाला हें स्पष्ट दिसत होतें कीं यांत स्त्रीचा कांहीच अपराध नाही. समोर स्त्री नसतांनाहि माणसाच्या मनांत काम असूं शकतो व त्याचा आध्यात्मिक अधःपात होऊं शकतो. तसेंच प्रत्यक्ष स्त्रीच्या सहवासांत राहूनहि एखादा वीतराग पूर्ण निष्काम असूं शकतो. म्हणूनच आपल्या अभं-गांत ते म्हणतात :

बहिणी पाठीच्या त्यजूं म्हणसी
आशातृष्णामाया अवघड या... ।
स्त्री वोखटी त्यजूं म्हणसी तरी
इंद्रियासि नाही निवृत्ति ॥

हा झाला त्यांच्यांतील तत्त्वज्ञाचा दृष्टिकोण. त्याच्या भरीला त्यांच्यांतील कलावंताने स्त्रीमध्यें सौंदर्य पाहिलें. अशा सुंदराची निंदा कलावंताला कशी साधावी ? आपल्या तान्हया बाळावर अनन्य प्रेम करणारी, स्तन-पानाच्या वेळीं त्याने दिलेल्या झप्यांनी अधिकाधिक पान्हवणारी, तो अपंग असेल तर त्याचा अधिकच जोजार साहणारी, त्याच्या वेडया-विचुक्या चालण्याचें नि बोबडया बोलांचें अतीव कौतुक करणारी, बालकाच्या हिताकरितांच कोपणारी व त्याच्या लालनीं फुलासारखी मऊ होणारी ... मातेचीं हीं विविध रम्य रूपें पाहिल्या-वर ज्ञानेश्वरांच्या तोंडीं स्त्रीविषयक अपशब्द यावा तरी कसा ?

सौंदर्यदृष्टीची किमया

पण येथे ज्ञानेश्वरांच्या सौंदर्यदृष्टीने आणखी एक किमया केली आहे. लौकिकांतील मातेचें त्यांनी असें निखळ सोज्ज्वळ चित्र रंगविलें असतें तर तें नाही म्हटलें तरी थोडे स्वप्नरंजनात्मकच झालें असतें. कारण मुलाकडे दुर्लक्ष करणारी, स्वार्थावरच दृष्टि ठेवणारी, अकारण मुलाला मारणारी, जास्त मुलें नको म्हण-णारी...अशी माता ज्ञानेश्वरांच्या काळींहि असणारच. ही बाजू उपेक्षून त्यांनी मातेचें चित्र रेखाटलें असतें तर तें आक्षेपार्ह ठरलें नसतें का ? परंतु ज्ञानेश्वरांच्या प्रेमळ मातेवर असा कांही आक्षेप आपल्याला घेतांच येत नाहीं. कारण त्यांची माता लौकिक नाही. श्रीकृष्ण, निवृत्तिनाथ, अन् श्रोते; हीच त्यांची माऊली ! यांच्या प्रेमावरच त्यांनी मातेचें रूपक उभारलें. मानसशास्त्रांत ज्याला 'भावनांचें उदात्तीकरण' असें म्हणतात, त्याचा सुंदर नमूना येथे पाहावयास मिळतो. अधिक सूक्ष्मांत जावयाचें तर असेंहि सांगतां येईल की गुरूला माउली मानूनहि तिच्या 'प्रत्यक्ष सेवेचें अवडं-बर ज्ञानेश्वरांनी कधी माजविलें नाहीं. तेराव्या अध्या-यांत गुरुसेवेचें नितांतसुंदर वर्णन आहे. पण तें सारें

'भावबळें' असल्याचें ज्ञानेश्वरांनी अनेकदा सुचविलें आहे; त्याचा स्थूलाशीं किंवा स्थूल कृतीशीं संबंध नाही.

आणि जेव्हा त्यांना लौकिकांतील माता अभिप्रेत असते तेव्हा तिच्या मर्यादा, अत्यंत सौम्य व सूचक शब्दाने कां होईना ते दाखवून देतात; 'द्रोणाचार्यांचा वध मी कसा करूं ? तसें केलें तर मी भस्मासुर ठरेन' असें म्हणतांना दुसऱ्या अध्यायांत ज्ञानेश्वरांचा अर्जुन म्हणतो :

स्नेहालागी माये । म्हणिपे ते कीरु होये ।
परी कृपा ते मूर्त आहे । द्रोणीं इये ॥ (२.४२)

लौकिक मातेच्या प्रेमापेक्षांहि द्रोणाचार्यांचें प्रेम ज्ञानेश्वरांना अधिक वाटतें ! तेराव्या अध्यायांतहि ते म्हणतात :

मातृकोदरकुहरीं । सूनि विष्ठेचां दाथरीं ।
जठरीं नवमासवरी । उकडला जै ॥ (१३. ७३२)

'पत्नी' या भूमिकेंतहि ज्ञानेश्वरांना स्त्रीच्या रमणीयत्वाचा साक्षात्कार झाला : आपल्या पतीवर निस्सीम प्रेम करणारी, लावण्य व गुण यांनी युक्त असलेली, आपल्या मानीपणामुळें सवत न साहणारी, पति परदेशीं गेला तर त्याच्यासाठी झुरणारी, व स्वप्नांत त्याला आलिंगन देणारी, फारा दिवसांनी त्याची भेट झाल्यानंतर अंतरींचें गूज त्याला निःसंकोच मनानें निवेदन करणारी, पतीच्या आधींच मरण इच्छिणारी व त्याच्यामागून क्षणभरहि जिवंत न राहणारी, अशी पतिव्रता पाहून त्यांच्यांतील कलावंत प्रमुदित झाला. अर्थात् पतिव्रतेचें हें जें चित्र त्यांनीं रेखाटलें तें प्रामुख्याने भक्ताचें उपमेय घेऊन. मात्र खाद्यविक्री करणाऱ्या स्त्रीपासून देहविक्री करणाऱ्या वेश्येपर्यंत स्त्रियांचीं उतरतीं रूपेंहि त्यांना ज्ञात होतीं. परंतु त्यांच्या रेखाटनांतहि त्यांनी आपला कलात्मक संयम सोडला नाहीं.

त्यांची ही सुजाण रसिकता केवळ त्यांच्या विषय-हाताळणींतच व्यक्त झाली असें नाही तर स्त्रीविषयक जे लहानसहान निर्देश त्यांच्या साहित्यांत सर्वत्र विखुरले आहेत त्यांतूनहि त्यांची सौंदर्यदृष्टि प्रगट झाली आहे : अठराव्या अध्यायांत नित्यकर्म माणसाला कसें शोभून दिसतें हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात. जैसें 'प्रमदालोचनीं अंजन'. ललनेच्या डोळ्यांत काजळरेखा खुलून दिसावी त्याप्रमाणे म्हणे माणसाला आपलें कर्तव्य शोभून दिसतें ! याला रसिकता म्हणूं नये तर काय म्हणावें ?

स्त्रीविषयक लखलखता कळस

म्हणूनच असें वाटतें की ज्ञानेश्वरांचें जन्मजात वैराग्य, त्यांची तत्त्वज्ञकवीची भूमिका, त्यांचा विवेक व त्यांची सौंदर्यदृष्टि या चार स्तंभांनी त्यांच्या स्त्रीविषयक दृष्टिकोणाचा लखलखता कळस उंचावर तोलून धरला आहे.

ज्ञानेश्वर कांही स्त्रीजीवनावर एखादें आख्यानक, काव्य, वा प्रबंध लिहावयास बसले नव्हते ही गोष्ट लक्षांत घेतली म्हणजे तर या त्यांच्या भूमिकेचें विशेष कौतुक वाटतें. कारण अशा सहेतुक लेखनामागे सावधगिरी असते. त्यांतून विषयाची सामग्री भरपूर मिळाली तरी तिच्यामागील प्रेरणा नेहमीच प्रामाणिक असेल असें नाही. पंथसेवा, प्रचार वा नैतिक दडपण यामुळें ती गढूळ होण्याची शक्यता असते. उलट, आपली स्त्रीविषयक भूमिका कोणी कधी पडताळून पाहील अशी पुसट शंकाहि ज्ञानेश्वरांना कधी आली नसेल. त्यामुळे त्यांच्या बोधाबोध मनांतील खऱ्याखुऱ्या भावना विनासायास अभिव्यक्त झाल्या आहेत.

डॉ. पेंडसे, डॉ. संत, यांचीं मतें

ज्ञानेश्वरांनी माता, पतिव्रता व कुमारिका यांचीं चित्रें –उज्ज्वल चित्रें– रंगविलीं असें डॉ. पेंडसे यांनी 'ज्ञानेश्वरीचा अभ्यास' या आपल्या ग्रंथांत म्हटलें आहे; तर "ज्ञानेश्वर तर 'ज्ञानीयांचे राजे' ना ? पण त्यांचीहि मनःशांति स्त्रियांचें नांव काढिलें की बिघडते." असे उद्गार डॉ. दु. का. संत यांनी 'मराठी-स्त्री' या आपल्या प्रबंधांत काढले आहेत. परंतु पहिलें मत अपूर्ण व दुसरें मत पूर्णपणें चुकीचें आहे. ज्ञानेश्वरांनी माता, पतिव्रता, यांचें चित्र रेखाटलें; पण कुमारिकेचें असें चित्र -पहिल्या अध्यायांतील एक ओवी सोडून- स्पष्टपणें असें कुठेहि रंगविलें नाही. तसेंच त्यांनी स्त्रीचीं केवळ उज्ज्वल चित्रेंच रंगविलीं असा अर्थ डॉ. पेंडसे यांच्या विवेचनांतून निघूं शकतो; तोहि बरोबर नाही. खाद्यपदार्थांची विक्री करणारी, वांझ, पहिल्या नवऱ्याला टाकून दुसऱ्याशीं पाट लावणारी, व्यभिचारिणी, वारांगना, अशी

अनुक्रमणिका

स्त्रीची अनुज्ज्वल बाजूहि ज्ञानेश्वरांनी सादर केली हें विसरून चालणार नाहीं.

डॉ. पेंडसे यांच्या उद्गारापेक्षांहि डॉ. दु. का. संत यांच्या विधानाचें विशेष आश्चर्य वाटतें. 'स्त्रियांचें नांव काढिलें की ज्ञानेश्वरांची मनःशांति बिघडते' असें डॉ. संत कशाच्या आधारें म्हणतात, हेंच मला कळत नाही. आपल्या विधानाच्या पुष्टीसाठी त्यांनी ज्ञानेश्वरांची फक्त एकच ओवी उद्धृत केली आहे. ती म्हणजे –– "जन्मतेनि प्रसंगें। स्त्रीदेहां शिवणें आंगें। तेथूनि जन्म आघवें। सोवळे कीजे।।" आता या ओवींत मनःशांति बिघडण्याचा वा 'स्त्रीदेहस्पर्शाच्या पश्चात्तापाचा' अंश तरी आहे का ? केवळ ज्ञानेश्वरींतच नव्हे तर समग्र ज्ञानेश्वर-वाङ्मयांत स्त्रीमुळे ज्ञानेश्वर विचलित झाल्याचें, स्त्रीवर रागें भरल्याचें; तिचा अवमान केल्याचें, तिच्या संदर्भांत पश्चात्तापाची भावना व्यक्त केल्याचें, एकहि उदाहरण आढळत नाही. जी एक ओवी डॉ. संतांनी नमूद केली आहे तिच्यांतहि अस्वस्थतेची वा खंतीची भावना नसून निखळ वैराग्याची वृत्तिच स्पष्ट झाली आहे. आणि हें वैराग्यहि एवढें विवेकी आहे कीं एखाद्या आधुनिक स्त्रीधार्जिण्या माणसालाहि त्याबाबत कांगावा करतां येऊं नये. मग अशा परिस्थितींत डॉ. संतांनी ज्ञानेश्वरांविषयी आपलें अज्ञानच प्रगट केलें असें एखाद्याने म्हटलें तर तें कठोर ठरलें तरी गैर ठरूं नये !

वैयक्तिक आणि सामाजिक भूमिका

ज्ञानेश्वरांचें स्त्री–चित्रण असें तत्त्वदृष्ट्या निर्दोष व कलादृष्ट्या निकोप आहे. इतर प्राचीन कवींच्या तुलनेने त्यांची दृष्टिहि अधिक व्यापक आहे. परंतु याचा अर्थ सामाजिकदृष्ट्या स्त्रीविषयक एखादी अभिनव वा पुरोगामी भूमिका त्यांनी स्वीकारली होती असें नाही. काळाच्या ते पुढे होते ते व्यक्तिगत भूमिकेवरून; सामाजिक भूमिकेवरून नव्हे. ज्ञानेश्वरांचे समकालीन म्हणतां येतील असे चक्रधरस्वामी यांची स्त्रीबाबतची भूमिका समाजशास्त्रदृष्ट्या निश्चित पुरोगामी होती. धर्माच्या क्षेत्रांत कां होईना चक्रधरस्वामींनी स्त्रीदास्य-विमोचनाचा प्रयत्न केला. ज्ञानेश्वरांची भूमिका अशी पंथस्थापकाची वा धर्मसुधारकाची नव्हती. त्यामुळे त्यांच्याकडून अशी कांही अपेक्षा करणेंहि चूक ठरेल. तसेंच, त्यांचा स्त्रीविषयक समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण व्यक्त व्हावा असें वाङ्मय त्यांनीं लिहिलें नाही की तसा वाङ्मयप्रकारहि त्यांनी हाताळला नाही. त्यांच्या साहित्यांत 'स्त्री' आली ती प्राधान्याने उपमान म्हणूनच. त्यामुळे सामाजिकदृष्ट्या स्त्रीविषयक त्यांची भूमिका निश्चयानें काय असेल हें सांगतां येणार नाहीं. परंतु उपलब्ध सामग्रीच्या आधारें कांही निष्कर्षच काढावयाचा तर असें म्हणतां येईल की त्यांची दृष्टि पूर्णतः कालसापेक्ष होती; फारशी मागासलेली किंवा पुढारलेली नव्हती.

ज्ञानेश्वरांचा काळ म्हणजे कृषिसंस्कृतीचा उत्तरार्ध. कृषिपूर्व काळांत स्त्रीला अत्यंत मानाचें स्थान होतें; किंबहुना त्या कळांत स्त्रीप्रधान समाजरचनाच प्रचारांत होती. परंतु कृषि–संस्कृतीमध्यें पुरुषप्रधान समाजरचना अस्तित्वांत आली. धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष, हे पुरुषार्थ फक्त पुरुषासाठींच होते. स्त्रीच्या जीवनांत या चतुष्टयाला स्वतंत्र स्थान नव्हतें. तिचें जीवन पुरुषसापेक्ष होतें. पतीची अनन्यभावानें सेवा करणें हाच तिच्या जीवनाचा एकमेव हेतु ! या जीवनहेतूला अनुरूप अशाच गुणांची अपेक्षा आदर्श स्त्रीकडून केली गेली. शालीनता, मार्दव, सौंदर्य, एकनिष्ठा हे ते गुण होत. यांत स्त्रीवर्गावर कांहीं अन्याय होत असे असें कोणालाहि – स्वतः स्त्रीलाहि – वाटत नव्हतें. त्याचें कारण व्यक्तिवादाचा अभाव. व्यक्ति, मग ती स्त्री असो वा पुरुष असो, तिला तत्कालीन समाजरचनेंत निरपेक्ष मूल्य नव्हतें. कुल किंवा कुटुंब हा एक स्वतंत्र घटक मानला जात असे; व या कुटुंबसंस्थेचा एक अवयव एवढीच कुठल्याहि व्यक्तीची किंमत होती.

परंतु कृषि-संस्कृतीच्या उत्तरार्धांत या समाजव्यवस्थेंत एक चमत्कारिक अंतर्विरोध निर्माण झाला होता : एका बाजूने स्त्रीचीं बंधनें घट्ट झालीं होतीं व म्हणूनच कीं काय दुसऱ्या बाजूने कांही धर्मपंथ स्त्रीवरील पाश शिथिल करण्याच्या प्रयत्नांत होते. पण बुद्धिवाद, व्यक्तिवाद व उद्योगीकरण यांच्या अभावी सामाजिक क्षेत्रांत स्त्रीला संपूर्ण स्वातंत्र्य व स्वतंत्र स्थान मिळणें शक्यच नव्हतें; कुठल्याच व्यक्तीला तें मिळणें शक्य नव्हत त्यामुळें जी कांहीं सुधारणा करणें शक्य होतें ती धर्माच्या क्षेत्रांतच. वारकरी व विशेषतः विदर्भांतील महानुभाव या पंथांनी धर्मक्षेत्रांत अशी

अनुक्रमणिका





सुधारणा घडवून आणली; धर्माच्या क्षेत्रांत त्यांनी स्त्रीवरील बंधनें शिथिल केलीं. परंतु या पंथांनी स्त्रीवर्गाचा स्वतंत्र विचार केला नाही. ' अज्ञजन ' या एका सामान्य वर्गांत त्यांनी स्त्रीला समाविष्ट केलें. या घटनेमुळे स्त्रीचा जीवितहेतु व्यापक झाला. पतिसेवा व कुलनिष्ठा यांच्याबरोबरच तिला धर्म व मोक्ष हे नवे जीवनहेतु लाभले. तिला भक्तीचा अधिकार मिळाला. तो नेहमीच उघड उघड गाजवितां आला असें नाहीं. कधी पतीला देव कल्पून तर कधी देवाला पती मानून या अधिकाराची पूर्ति झाली ! परंतु तो लाभला, हें खरें.

दृष्टींतील पुरोगामित्वाचा अभाव

ज्ञानेश्वरांच्या स्त्रीचित्रणांत या साऱ्या तत्त्वांचें, तपशिलाच्या रूपाने, स्पष्टास्पष्ट प्रतिबिंब पडलेलें दिसतें : ' स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्राः– ' या श्लोकावर भाष्य करतांना ज्ञानेश्वरांनी ' तैसी क्षत्री वैश्य स्त्रिया । कां शूद्र अंत्यादि इया । जाती तवचि वेगळालिया । जव न पवती मातें ॥ ' असे उद्‌गार काढले आहेत. येथे त्यांनी गीतेपेक्षा जास्त असें कांहिच सांगितलें नाही. वास्तविक महानुभावांचे प्रयत्न त्यांच्या अगदी डोळ्यापुढें होते. ते लक्षांत घेऊन आपलें स्वतःचें मत, खंडन मंडन न करतांहि, त्यांना मांडतां आलें असतें. परंतु 'स्त्री'या एका शब्दाशिवाय त्यांनी दुसरा शब्द उच्चारला नाही ! स्त्रीवर्गाच्या धार्मिक मुक्तीबाबतहि ज्ञानेश्वर विशेष उत्सुक नव्हते, असें म्हटल्यास तें चुकीचें ठरणार नाही. स्त्रीकडे ते स्वतंत्र दृष्टीने पाहत नव्हते. ' एक पतित जीवात्मा' एवढीच त्यांची दृष्टि असावी. त्यामुळें स्त्रीच्या धर्मस्वातंत्र्याचा आवर्जून स्वतंत्र उल्लेख करावा असें त्यांना वाटलें नाही.

स्त्रीच्या गुणांचें वर्णन करतांनाहि त्यानी लावण्य, तारुण्य, कुलीनता व पातिव्रत्य या गुणांनाच महत्त्व दिलें आहे. पतीच्या प्रेमांत सर्वस्व मानणारी व आपल्या मुलाबाळांवर प्रेम करणारी, अशीच स्त्री त्यांनी रंगविली. कृषिसंस्कृतीला धरूनच हें झालें. परंतु ज्या नव्या प्रवृत्ति या काळांत आकारास येत होत्या त्यांचें म्हणजे स्त्रीवर्गाच्या धर्म-मोक्षमार्गाचें गुणवर्णन यांत नाही. मुक्ताबाई सारखी स्त्री डोळ्यापुढें असूनहि ! कदाचित् अशा स्त्रिया व त्यांतहि संसार सांभाळून स्वतंत्रपणें देवसेवा करणाऱ्या स्त्रिया अपवादभूत असल्यामुळेहि उपमान म्हणून त्यांचा निर्देश ज्ञानेश्वरांना करतां आला नसेल. पण हें समर्थन असमाधानकारकच वाटतें. सामाजिक भूमिकेवरून पाहतां स्त्रीवर्गाविषयीची ज्ञानेश्वरांची भूमिका संकुचित नसली तरी पुरोगामीहि नव्हती, हें खास.

कलादृष्टयाहि त्यांच्या स्त्री–चित्रणाला अशीच एक मर्यादा पडली आहे : ज्ञानेश्वरांनी स्त्रीचीं विविध नातीं लक्षांत घेऊन त्यांचें नकळत चित्रण केलें. परंतु ' भागिनीप्रेम ' या संबंधाचा त्यांनी चुकूनहि निर्देश केला नाही. मुक्ताबाईसारखी अधिकारी व प्रेमळ बहीण त्यांना लाभली होती. ' ताटी उघडा ज्ञानेश्वरा ' असें म्हणून तिने आपल्या दादाची समजूतहि काढली होती. परंतु तिच्या बंधुप्रेमाचें ऋण आपल्या वाङ्मयाद्वारें तरी ज्ञानदेवांनी कांही फेडलें नाही ! कदाचित् भगिनीप्रेम त्यांना माता–पुत्र वा पति–पत्नी यांच्यांतील प्रेमाइतकें उत्कट वाटलें नसेल किंवा अध्यात्माच्या क्षेत्रांत इतर प्रकारच्या प्रेमाचें जसें त्यांना उदात्तीकरण साधलें तसें या प्रेमाचें साधलें नसेल; तशी संधि मिळाली नसेल. तें कांहीहि असो. भगिनीच्या भूमिकेंत त्यांनी स्त्री उभी केली नाही; एवढें खरें. अर्थात् पहिल्या मर्यादेइतकी ही मर्यादा लक्षणीय नाही.

खरोखर अध्यात्मप्रधान काव्य किंवा काव्यमय अध्यात्म यांची निर्मिति करीत असतांना ज्ञानेश्वरांनी स्त्री-वर्गाचें इतकें रेखीव चित्र आपल्यापुढें उभें केलें याचेंच कौतुक वाटतें. ' स्त्री पुरुष नपुंसकें । हे व्यक्तिभेदाचे टके । आंदोळती आंगिकें । विकारभरें ॥ ' असें त्यांचें मत असूनहि त्यांनी तात्त्विक व कलात्मक संयमाने स्त्री–चित्र रेखाटलें. कधी संदर्भानुसार शारदा, भारती, ऋद्धिसिद्धि, रंभा, उर्वशी, पार्वती, देवकी, द्रौपदी, सुभद्रा, पूतना इत्यादि पौराणिक–काल्पनिक स्त्रियांचे निर्देश केले. लौकिक नात्यांना आध्यात्मिक व काव्यात्म पातळीवर नेऊन अधिक सोज्ज्वळ केलें. सामाजिक दृष्टया काळाच्या फारसे मागें पडले नाहीत, हें त्यांच्या स्त्री–चित्रणाचें सार सांगतां येईल.

प्रा. मे. पुं. रेगे

सौंदर्याचें साहित्य (उत्तरार्ध)*

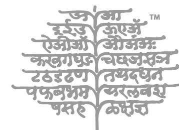
मर्ढेकरांच्या सौंदर्यभावनेविषयींच्या विचारांचा परामर्ष घेणें उपयुक्त ठरेल. "सौंदर्यविषयक जी एक विचारसरणी मी आपल्या लिखाणांतून प्रतिपादित आलों आहे त्या विचारसरणींत मी सौंदर्य-भावनेला विशेष महत्त्व दिलें आहे" असें मर्ढेकर म्हणतात. वास्तविक त्यांच्या सौंदर्यविषयक उपपत्तींत सौंदर्यभावनेला कोणतेंहि स्थान असूं नये. ह्याचें कारण असें : मर्ढेकरांच्या उपपत्तीप्रमाणें 'क्ष सुंदर आहे' हें विधान मी कधीं करूं शकतों ? क्षचे गुण जर मी न्याहाळून पाहिले आणि त्यांच्यामध्यें साम्य इ. परस्पर संबंध आहेत असें मला आढळून आलें तर. पण क्षच्या गुणांचें व त्यांच्या परस्परसंबंधांचें अवलोकन करण्याच्या प्रक्रियेंत भावनेची उबळ कुठेंहि यायचें कारण नाहीं. आणि समजा ही प्रक्रिया घडतांना एकादी भावना उत्तेजित झाली तरी ही भावना उत्तेजित होण्याचा व 'क्ष सुंदर आहे' असें आपण जें ठरवितों त्याचा अर्थाअर्थी कांहींच संबंध नाहीं. कारण क्ष सुंदर आहे असें आपण केवळ क्षचे गुण, गुणांचे परस्परसंबंध पाहून ठरवितों; हें पाहातांना आपल्या भावना काय आहेत हें लक्षांत घेण्याचें प्रयोजन उद्भवत नाहीं. समजा, मला निळ्या रंगाचा तिटकारा आहे. म्हणून एकादी वस्तू निळी आहे किंवा अचा निळा रंग बच्या निळ्या रंगाहून गडद आहे हें ठरवितांना मला माझा तिटकारा लक्षांत घेण्यांचें कारण नाहीं. फक्त अ आणि ब ह्यांच्याकडे पाहिलें म्हणजे झालें. समजा, पूर्णपणें निर्विकार अशा व्यक्तींचा समाज आहे. ह्या व्यक्तींना भावनांचा अजिबात अनुभव नाहीं. मग स्वतःच्या किंवा इतरांच्या साठीं विश्वाचें, विश्वांतील वस्तूंचें वर्णन करतांना ह्या व्यक्तींना 'भीषण' किंवा 'प्रिय' ह्या शब्दांचा उपयोग कधीं करावाच लागणार नाहीं. हे शब्द त्यांच्या भाषेंत असूंच शकणार नाहींत. पण मर्ढेकरांची सौंदर्याची उपपत्ति मान्य केली तर त्यांच्या भाषेंत 'सुंदर' ह्या पदाला स्थान राहील. कारण, ही निर्विकार मंडळी वस्तूंचे गुण व गुणांचे परस्परसंबंध अवलोकूं शकतील व एकाद्या वस्तूंच्या गुणांच्या अंगीं साम्य इ. संबंध आढळले तर ती वस्तू सुंदर आहे हें ठरवायला आवश्यक तो पुरावा त्यांना उपलब्ध होऊं शकेल. यावरून मर्ढेकरांच्या सौंदर्यविषयक उपपत्तींत सौंदर्यभावनेला स्थान नाहीं हें दिसून येईल.

मग मर्ढेकरांना आपल्या विचारसरणीमध्यें सौंदर्यभावनेला विशेष महत्त्व आहे असें कां वाटलें ? ह्या ठिकाणीं सुद्धां क्लाइव्ह बेल ह्यांच्या विचारसरणीचा प्रभाव त्यांच्यावर पडला असावा. क्लाइव्ह बेल ह्यांच्या दृष्टीनें 'सुंदर वस्तू' ह्या पदाचें विश्लेषण 'भीषण वस्तू' ह्या पदाच्या विश्लेषणाप्रमाणें करायला हवें. भीषण वस्तू ह्मणजे ज्या वस्तूच्या अवलोकनानें आपल्याला भीति–एक विवक्षित भावना –वाटते किंवा वाटणें साहजिक आहे, अशी वस्तू. पण मर्ढेकरांनीं एकदां एकादी वस्तू सुंदर आहे कीं नाहीं हें ठरविण्यासाठीं आवश्यक व पुरेशी (necessary and sufficient) अशी कसोटी दिल्यानंतर आणि ही कसोटी एकाद्या वस्तूला लावतांना कोणत्याहि भावनेचा विचार करण्याचें कारण नसल्यानें त्यांना क्लाइव्ह बेल ह्यांची भूमिका स्वीकारण्याचा अधिकार रहात नाहीं ह्या वस्तूच्या दर्शनानें माझ्या मनांत एक विवक्षित भावना - सौंदर्यभावना - उसळली म्हणून ही वस्तू सुंदर आहे असें क्लाइव्ह बेल म्हणूं शकतात. पण मर्ढेकर असें सुसंगतपणें म्हणूं शकत नाहींत.

मर्ढेकरांची उपपत्ति ज्यांना मान्य आहे त्यांनीं सौंदर्यभावनेचें अस्तित्व नाकबूल केलें पाहिजे असें नाहीं. फक्त सौंदर्यभावनेविषयींचे प्रश्न त्यांच्या दृष्टीनें सौंदर्यशास्त्रांत न मोडतां मानसशास्त्रांत मोडले पाहिजेत. कारण सौंदर्यभावना म्हणजे त्यांच्या दृष्टीनें सुंदर वस्तूच्या अवलोकनानें उत्तेजित होणारी भावना. सुंदर वस्तू कोणती ? तर ज्या वस्तूच्या गुणांचे परस्परांशीं

* पूर्वार्ध जून १९६२ च्या अंकांत प्रसिद्ध झाला आहे.

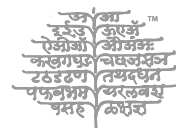
अनुक्रमणिका





साम्य इ. संबंध असतात ती. तेव्हां जर एखाद्या वस्तूच्या गुणांचे परस्परांशीं साम्य इ. संबंध असले तर अशा वस्तूच्या अवलोकनानें सर्व माणसांच्या मनांत नेहमी (किंवा सर्व माणसांच्या मनांत बहुतेकदां किंवा बहुतेक माणसांच्या मनांत नेहमी किंवा बहुतेकदां किंवा कित्येक माणसांच्या मनांत नेहमी किंवा बहुतेकदां किंवा कित्येकदां) एक विवक्षित भावना जागृत होते का ? होत असली तर ह्या भावनेचें—सौंदर्यभावनेचें—काळजी-पूर्वक निरीक्षण करून तिचें स्वरूप काय आहे, ह्या भावनेचे इतर भावनांशीं संबंध काय आहेत, तिचे परिणाम काय होतात ह्या प्रश्नांचा विचार मानस-शास्त्रांत होणें युक्त आहे. ह्या प्रश्नांच्या विचारानें मानवी मनाच्या स्वरूपावर प्रकाश पडेल. पण ह्या प्रश्नांचा सौंदर्यशास्त्रांत अंतर्भाव होणार नाहीं. म्हणजे, एखादी वस्तू सुंदर आहे कीं नाहीं हें ठरवितांना ह्या प्रश्नांचा विचार होण्याचें कारण नाहीं. ह्याच्या उलट, क्लाइव्ह बल सौंदर्यभावना म्हणजे सुंदर वस्तूच्या अव-लोकनानें उत्तेजित होणारी भावना असें म्हणूं शकणार नाहींत. त्यांच्या भूमिकेप्रमाणें सर्व मानवी भावनांचें निरीक्षण आपण केलें तर त्यांच्यामध्यें एक विवक्षित भावना आपल्याला आढळते; तिला सौंदर्यभावना म्हणतां येईल. ज्या वस्तूंच्या अवलोकनानें ही विवक्षित भावना जागृत होते त्या सुंदर वस्तू होत. तेव्हां एकादी वस्तू सुंदर आहे कीं नाहीं हें ठरवितांना क्लाइव्ह बेल ह्यांच्या भूमिकेप्रमाणें त्या वस्तूच्या अवलोकनानें सौंदर्य-भावना उत्तेजित होते कीं नाहीं हें लक्षांत घ्यावें लागतें. पण मर्ढेकरांच्या भूमिकेप्रमाणें तें करण्याचें कारण नाहीं.

मर्ढेकरांची उपपत्ति म्हणजे क्लाइव्ह बेल ह्यांच्या उपपत्तीचें विकसित स्वरूप आहे असें म्हणतां येईल. आपल्या मनांत ज्या वस्तूंच्या अवलोकनानें सौंदर्य-भावना जागृत होते (व म्हणून ज्या वस्तू सुंदर आहेत) त्या सर्वांच्या स्वरूपाची परस्परांशीं तुलना केली व त्यांच्यांत कोणते गुणधर्म निरपवादपणें समान आहेत हें पाहूं गेलों तर अशा सर्व कलाकृतींत 'अर्थपूर्ण आकृति' हा धर्म समान असतो असें क्लाइव्ह बेल ह्यांचें म्हणणें. पण 'अर्थपूर्ण आकृति' ह्या कल्पनेचें स्पष्टीकरण त्यांनीं कुठेंच केलेलें नाहीं. एका गोष्टीविषयीं त्यांचें ठाम मत होतें. क्लाइव्ह बेल मुख्यतः चित्रांविषयीं बोलतात आणि एखाद्या चित्रांत अर्थपूर्ण आकृति निर्माण करण्यांत आली आहे ह्याचा अर्थ त्यांच्या मतें त्या चित्राची आकृति म्हणजे वास्तव सृष्टींतील (व वास्तव सृष्टीवर आधारलेल्या काल्पनिक सृष्टींतील) वस्तू, घटना, प्रसंग ह्यांची एक प्रतिकृति आहे असा नाहीं. आपण अनेकदां हें कशाचें चित्र आहे असा प्रश्न करीत असतों. ह्या प्रश्नाचें उत्तर देणें म्हणजे त्या चित्रांतील रंगीत आकृति कोणत्या खऱ्याखुऱ्या किंवा काल्पनिक वस्तूची किंवा प्रसंगाची प्रतिकृति आहे हें सांगणें, आणि असें उत्तर देतां येणें म्हणजे त्या चित्राला अर्थ असणें असें आपण मानतों. हीच गोष्ट दुसऱ्या रीतीनें मांडतां येईल. अनेकदां आपण एकाद्या चित्राकडे हें चित्र कांहींतरी सांगत आहे अशा दृष्टीनें पाहूं शकतो; आणि त्या चित्रानें जें सांगितलें आहे तें विधानांच्या साहाय्यानें मांडूं शकतों. रंग, रेषा आणि आकार ह्यांची रचना म्हणजे चित्र. एकादें चित्र कोणकोणते रंग, आकार ह्यांचें मिळून कसें कसें बनलें आहे हें आपण विधानांच्या साहाय्यानें सांगूं शकतों. पण हें चित्राचें वर्णन झालें. ह्याशिवाय, ह्या रंग, आकृति, ह्यांच्या ह्या रचनेच्या द्वारां चित्रानें कांहींतरी सांगितलेलें असतें. (उदा. एका टोपलींत पिकलेल्या द्राक्षांचा घोस व एक सफरचंद ठेवलेलें आहे. एक म्हातारी बाई सचिंत बसली आहे इ.) हें जें कांहीं सांगितलेलें असतें तें विधानांच्या साहाय्यानें मांडतां येतें व तें म्हणजे त्या चित्राचा अर्थ. एकाद्या चित्राचें सबंध वर्णन करायचें झालें तर तें चित्र कोणकोणत्या रंगांचें व आकृतींचें कसें कसें बनलें आहे हें सांगितलें पाहिजे आणि त्या चित्राचा अर्थ काय, तें चित्र कशाचें आहे, हेंहि सांगितलें पाहिजे. उदा. मला अपरिचित असलेल्या भाषेंत एकाद्यानें कांहीं सांगितलें व 'तो काय म्हणाला ?' असा प्रश्न मी केला तर ह्या प्रश्नाचें संपूर्ण उत्तर द्यावयाचें झालें तर त्या बोलणाऱ्यानें क्रमशः कोणकोणते आवाज केले हें मला सांगण्यांत आलें पाहिजे आणि ह्या आवाजांच्या मालि-केनें बनलेल्या वाक्याचा अर्थ काय हेंहि मला सांगण्यांत आलें पाहिजे. चित्राच्या स्वरूपाविषयीं ही भूमिका जर मान्य केली तर चांगल्या (सुंदर) चित्राच्या कांहीं कसोट्या साहजिकपणें उपलब्ध होतात. चित्राचा 'अर्थ' किती चांगला (उदात्त, नैतिक, भव्य, कल्पक, चमत्कृति-पूर्ण इ.) आहे व हा अर्थ किती चांगल्या रीतीनें (परिणामकारकपणें, हुबेहूब) चित्रांत मांडण्यांत आला





आहे ह्याच्यावरून तें चित्र किती चांगलें आहे तें ठरवितां येईल. आतां क्लाइव्ह बेल 'अर्थपूर्ण आकृतीचा' हा अर्थ पूर्णपणें अमान्य करतात. त्यांच्या मतें कलाकृति म्हणून मूल्यमापन करतांना चित्राचा वर दिलेल्या अर्थानें अर्थ लक्षांत घेण्याचें कारण नाहीं. त्यांना अभिप्रेत असलेली अर्थपूर्ण आकृति म्हणजे प्रतिकृतिरूप आकृति नव्हे. पण मग 'अर्थपूर्ण आकृति' म्हणजे काय हा प्रश्न उपस्थित होतो व त्याचें उत्तर देण्याचा प्रयत्न मर्ढेकरांच्या उपपत्तींत आढळतो असें वाटतें.

अर्थपूर्ण आकृति म्हणजे प्रतिकृतिरूप आकृति नव्हे ही गोष्ट मर्ढेकर मान्य करतात. म्हणजे एकादी कलाकृति अर्थपूर्ण आकृति असल्यामुळें सुंदर आहे असें जेव्हां म्हटलें जातें तेव्हां ती कलाकृति एक यशस्वी प्रतिकृति आहे असें आपल्याला म्हणायचें नसतें. आतां एखाद्या कलाकृतीचें (कलात्मक) मूल्य जर त्या कलाकृतीच्या इतर कोणा वस्तूशीं (किंवा घटनेशीं वगैरे) असलेल्या संबंधावर अधिष्ठित नसेल (त्या वस्तूची हुबेहूब प्रतिकृति असणें ह्या संबंधावर अधिष्ठित नसेल) तर तिचें मूल्य केवळ स्वतःच्या स्वरूपावर आधारलें असलें पाहिजे. कलाकृतीचें स्वरूप त्या कलाकृतीच्या वेगवेगळ्या घटकांचे परस्परांशीं जे संबध असतात त्यांचें मिळून बनलेलें असतें. हे असे, 'अर्थपूर्ण आकृति' निष्पन्न करायला समर्थ असलेले संबंध कोणते ? मर्ढेकर म्हणतात, 'साम्य, विरोध व समतोलपणा'. एखाद्या चित्राच्या घटकांचे परस्परांशीं असे संबंध आहेत कीं नाहींत हें ठरवितांना त्या घटकांच्या स्वतःच्या गुणांचेंच निरीक्षण करावें लागतें. हे घटक कोणत्या वास्तविक किंवा काल्पनिक वस्तूंचें प्रतिनिधित्व करतात, ह्या वस्तूंचे एकमेकांशीं संबंध कोणते असतात, चित्राच्या घटकांचे परस्परांशीं असलेले संबंध ह्या संबंधांशीं अनुरूप असतात कीं नाहीं, हे प्रश्न विचारांत घेण्याचें कारण उरत नाहीं. एकाद्या चित्राच्या घटकांचे परस्परांशीं जर साम्य, विरोध व समतोलपणा ह्या तत्त्वांनुसार आंतरिक परस्परसंबंध असले तर अशा रीतीनें रचना करण्यांत आलेल्या त्या घटकांतून जी समग्र आकृति निष्पन्न होते ती कलात्मक असते (किंवा क्लाइव्ह बेल ह्यांच्या शब्दांत अशी आकृति अर्थपूर्ण आकृति असते) असें मर्ढेकरांचें म्हणणें आहे. स्वतः क्लाइव्ह बेल आपल्या अर्थपूर्ण आकृतीच्या तत्त्वाला लयसंबंध (relations of rhythm) म्हणायला तयार आहेत हेंहि लक्षांत घेण्यासारखें आहे.

पण क्लाइव्ह बेल ह्यांच्या 'अर्थपूर्ण आकृति' ह्या कल्पनेचें असें स्पष्टीकरण मर्ढेकरांनीं केल्यामुळेंच आपल्या उपपत्तींतून सौंदर्यभावनेला रजा देणें त्यांना आवश्यक झालें आहे ही गोष्ट त्यांच्या ध्यानांतून निसटली. क्लाइव्ह बेल ह्यांची अर्थपूर्ण आकृतीची कल्पना संदिग्ध आहे. एकाद्या कलाकृतीची आकृति अर्थपूर्ण आहे हें ठरविण्याची निश्चित कसोटी काय ? अशी कसोटी उपलब्ध होत नसल्यामुळें सौंदर्यभावनेची कांस क्लाइव्ह बेल ह्यांना धरावी लागली आहे. एकादें चित्र पाहून जर आपल्या चित्तवृत्ति हेलावल्या तर त्या चित्राची आकृति अर्थपूर्ण आहे ह्याची एक खूण, एक सूचना आपल्याला मिळते; असें होणें म्हणजे त्या चित्राची आकृति अर्थपूर्ण असल्याचें एक गमक आहे असें कांहींसें त्यांना म्हणायचें आहे. पण मर्ढेकरांची गोष्ट वेगळी आहे. एकादी वस्तू सुंदर आहे कीं नाहीं हें ठरवायला निश्चित, जवळजवळ गणिती कसोट्या, त्यांनी दिल्या आहेत. एकाद्या कलाकृतीला त्या लावतांना भावनेनें मोहरून जाण्याचें, कोणतीहि भावनात्मक प्रतिक्रिया लक्षांत घेण्याचें कारण नाहीं. मर्ढेकरांच्याच शब्दांत असें म्हणतां येईल कीं सौंदर्यभावना हा एक स्वतः सौंदर्यविषयक उपपत्तींत त्यांनीं सोडलेला ससा आहे.

मढकरांनीं आपल्या सौंदर्यविषयक उपपत्तीची सांगड Phenomenalism शीं घातली आहे. ही सांगड अनावश्यक आहे. Phenomenalism खरी किंवा खोटी असली तरी त्याच्यावरून मर्ढेकरांची उपपत्ति खरी आहे किंवा खोटी आहे हें निष्पन्न होत नाहीं. परंतु ही सांगड त्यांनीं घातल्यामुळें त्यांच्या मांडणींत निष्कारण गुंतागुत झाली आहे. Phenomenalism चा अर्थ थोडक्यांत असा सांगतां येईल. साधारणपणें भौतिक वस्तू 'सार्वजनिक' असतात असें आपण मानतों. ह्याचा अर्थ असा कीं कोणत्याहि भौतिक वस्तूचें अवलोकन अनेकांना करतां येतें आणि भौतिक वस्तूचें अस्तित्व अशा अवलोकनावर अवलंबून नसतें. एकादी भौतिक वस्तु कुणीहि पाहिली नाहीं (किंवा स्पर्शिली नाहीं) तरी त्या वस्तूचें अस्तित्व अबाधित

अनुक्रमणिका

असतें. ह्या वस्तू आपण मधून मधून पहातों. पण आपल्या अवलोकनांत खंड पडत असला म्हणून वस्तूच्या अस्तित्वांत खंड पडत नाहीं. तें अखंड असतें. ह्याच्या उलट अनुभव, मनःस्थिति व 'खाजगी' असतात असें अनेकदां मानण्यांत येतें. कोणत्याहि अनुभवाचें अवलोकन एकाच व्यक्तीला - ज्या व्यक्तीचा तो अनुभव असतो त्या व्यक्तीलाच – करतां येतें. शिवाय, अनुभवाचें अस्तित्व अनुभूत होण्यावर अवलंबून असतें. अनवलोकित भौतिक वस्तू असूं शकतात; पण अननुभूत अनुभव असूं शकत नाहीं. आतां, एकाद्या वस्तूचें अवलोकन करणें म्हणजे कित्येक विवक्षित संवेदनांचा समूह प्राप्त होणें. समजा, मी एकादें फूल पहातों आणि त्याचा रंग पिवळा आहे असें मला दिसतें. ह्याचा अर्थ असा कीं त्या फुलाकडे पाहिलें कीं मला पिवळेपणाची संवेदना प्राप्त होते. म्हणजे वस्तूंचें, त्यांच्या गुणांचें, अवलोकन संवेदनांच्या साहाय्यानें आपण करतों. ह्या संवेदना म्हणजे खाजगी अनुभव असतात. पण त्यांच्या माध्यमानें ज्या वस्तूंचें अवलोकन आपण करतों त्या वस्तू सार्वजनिक असतात. भौतिक वस्तू आणि संवेदना ह्यांचें स्वरूप भिन्न असतें असें साधारणपणें मानलें जातें. आपल्याला कांहीं विवक्षित संवेदना प्राप्त झाल्या (उदा.– पिवळेपणाची, सुवासाची, इ.) तर ह्या अनुभवांच्या आधारावर, ह्या अनुभवांपलीकडे स्वतंत्र अस्तित्व असलेल्या सार्वजनिक वस्तूच्या अस्तित्वाच, तिच्या गुणांचें, ज्ञान आपल्याला होतें. (उदा. येथें एक पिवळें फूल आहे हें ज्ञान आपल्याला होतें.) आतां Phenomenalism भौतिक वस्तू व संवेदना ह्या भिन्न प्रकारच्या गोष्टी आहेत असें मानीत नाहीं. Phenomenalism च्या म्हणण्याप्रमाणें 'येथ एक फूल आहे' ह्या वाक्याचा अर्थच (साधारणपणें) असा कीं "मला येथें अमुक अमुक संवेदनांचा समूह प्राप्त होतो आहे आणि दुसरी कोणीहि व्यक्ति (Subject) जर येथें असती तर तिला अशाच संवेदनांचा समूह प्राप्त झाला असता." जे Phenomenalists नाहींत ते ही गोष्ट मान्य करणार नाहींत. 'मला अमुक अमुक संवेदना प्राप्त होत आहेत आणि जर कुणीहि व्यक्ति येथें असेल तर तिला ह्या संवेदना प्राप्त होतील.' हें वाक्य आणि 'येथें एक पिवळें फूल आहे.' हें वाक्य ह्यांचा अर्थ एकच आहे ही गोष्ट जे Phenomenalist नाहींत ते कबूल करणार नाहींत, ते असें म्हणतील कीं 'येथें मला अमुक अमुक संवेदना प्राप्त होतात' ह्या वरून हें निष्पन्न होतें (किंवा ह्यावरून असें म्हणायला आधार मिळतो) कीं 'येथें एक पिवळें फूल आहे. Phenomenalism भौतिक वस्तूंचें संवेदनांच्या समूहांत विश्लेषण करते. 'भौतिक वस्तू=प्राप्त झालेला किंवा कुणालाहि प्राप्त होणें शक्य आहे असा संवेदनासमूह' हें समीकरण Phenomenalism मान्य करते. Phenomenalism मान्य करण्यांत किंवा विस्तारानें व सुसंगतपणें मांडण्यांत सुद्धां अनेक अडचणी येतात. त्यांचा विचार करण्याचें कारण नाहीं.

मुद्याची गोष्ट ही कीं जरी मर्ढेकरांनीं Phenomenalism मान्य केली असली तरी त्यांच्या सौंदर्यविषयक उपपत्तीचा व Phenomenalism चा कांहीं संबंध नाहीं. ही गोष्ट अशा रीतीनें दाखवितां येईल. समजा, येथें $ग_{१}, ग_{२}, \ldots ग_{न}$ हे गुण अंगीं असलेलें एक फूल आहे. ह्या फुलाला 'फ' म्हणूंया. मर्ढेकरांच्या मतें 'येथें फ आहे' ह्याचा अर्थ 'येथें $ग_{१}$ ची संवेदना, $ग_{२}$ ची संवेदना, ..., $ग_{न}$ ची संवेदना ह्याच्या मिळून बनलेल्या संवेदनासमूहाची (मला किंवा इतर कोणालाहि) प्राप्ति होते' असा आहे. आतां $ग_{१}$ हा फुलाचा — फ चा — गुण आहे, संवेदनेचा नाहीं, हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे. $ग_{१}$ एका संवेदनेचा आशय (content or object) पण फचा गुण आहे. उ. फ जर पिवळें असेल तर पिवळेपण हा फचा गुण आहे. फ पासून पिवळी संवेदना मिळत नाहीं तर पिवळेपणाची संवेदना मिळते. फूल पिवळें असतें पण संवेदना पिवळी नसते. तेव्हां $ग_{१}, ग_{२}, \ldots, ग_{न}$ हे संवेदनांच गुण नाहींत तर फ पासून प्राप्त होणाऱ्या संवेदनासमूहाचे आशय असतात. आतां मर्ढेकरांच्या उपपत्तीप्रमाणें फ सुंदर आहे हें विधान आपण कधीं करूं शकूं ? मर्ढेकर म्हणतात, "एकाद्या वस्तूनें स्फुरविलेल्या संवेदनांचा जेव्हां आपण त्या संवेदनांच्या अंगभूत गुणांतील संवाद, विरोध, समतोलपणा... ह्यांना अनुसरून विचार करतों तेव्हां आपण त्या वस्तूचा सौंदर्यदृष्ट्या विचार करतों." पण कांहीं संवेदनांच्या अंगभूत गुणांत संवाद हा संबंध आहे असें जेव्हां आपण म्हणतों तेव्हां त्याचा अर्थ काय होतो ?

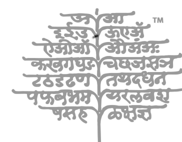
पिवळेपणाच्या दोन संवेदना घेतल्या तर त्यांच्यांत साम्य संबंध असतो ह्याचा अर्थ त्या संवेदनांचे गुण सारखे आहेत असा नसतो, तर ज्या गुणांच्या त्या संवेदना आहेत त्या गुणांत (त्या संवेदनांच्या आशयांत) साम्य संबंध असतो. तेव्हां 'फ सुंदर आहे' हें विधान आपण कधीं करूं शकूं ? जर फ पासून प्राप्त होणाऱ्या संवेदनासमूहाच्या आशयामध्यें – ज्या गुणांच्या त्या संवेदना आहेत त्या गुणांच्या समूहामध्यें – म्हणजे $ग_{१}$, $ग_{२}$, . . . , $ग_{n}$ मध्यें साम्य, विरोध, समतोलपणा, हे संबंध असले तर. पण ही गोष्ट मान्य करायला phenomenalist असावें लागत नाहीं. समजा, मी phenomenalist नाहीं तर मी 'येथें एक फूल आहे' ह्याचा अर्थ 'येथें जर कुणीहि व्यक्ति असेल तर तिला अमुक अमुक संवेदना प्राप्त होतील' असा होतो हें मी अमान्य करीन. भौतिक वस्तूंचें अवलोकन केलें असतां त्यांचें अस्तित्व व गुण ह्यांचें ज्ञान आपल्याला होतें ही गोष्ट मी अर्थात्‌च मान्य करीन. पण भौतिक वस्तूचें अस्तित्व म्हणजे केवळ कुणाहि व्यक्तीला उपलब्ध होणें शक्य आहे अशा संवेदनासमूहाचें अस्तित्व ही गोष्ट मी अमान्य करीन. पण त्यामुळें एखाद्या वस्तूच्या अंगीं असलेल्या गुणांत जर साम्य इ. परस्परसंबंध असतील तरच ती वस्तू सुंदर असते हें तत्त्व मान्य करायला मला कोणतीच आडकाठी येत नाहीं. म्हणून $ग_{१}$, $ग_{२}$,..., $ग_{n}$ मध्यें साम्य, विरोध इ. संबंध आढळले तर (व तरच) फ सुंदर असणार ही भूमिका मी स्वीकारूं शकतों.

सारांश Phenomenalism न स्वीकारतां मर्ढेकरांची सौंदर्यविषयक उपपत्ति मांडतां येते व आपल्या अ ह्या वर दिलेल्या वाक्यांत ती तशी मांडलेलीहि आहे. मग मर्ढेकरांनीं इतक्या कटाक्षानें व विस्तारानें Phenomenalist भाषेंत आपली भूमिका कां मांडली ? संवेदनांच्या भाषेचा इतक्या अगत्यानें कां उपयोग केला ?

कदाचित् ह्याचें एक कारण म्हणजे ज्या सुमाराला मर्ढेकरांनीं आपले सौंदर्यविषयक विचार घडविले त्या सुमाराला विशेषतः बर्ट्रांड रसेलच्या प्रभावामुळें Phenomenalism तत्त्वज्ञानक्षेत्रांत फॅशनेबल होती. पण दुसरें, महत्त्वाचें कारण म्हणजे तर्कवाचक विधान व सौंदर्यवाचक विधान हा मर्ढेकरांनीं केलेला भेद Phenomenalism वर अधिष्ठित झाला आहे अशी त्यांची कल्पना दिसते. हा भेद काय आहे हें पाहूं या.

वस्तुस्थितिनिदर्शक विधानाला मर्ढेकर तर्कवाचक विधान म्हणतात. उदा.–'येथें एक फूल आहे,' 'हें फूल पिवळें आहे' हीं विधानें त्यांच्या परिभाषेप्रमाणें तर्कवाचक विधानें होत. ह्या बाबतींत त्यांचें म्हणणें असें दिसतें.– वस्तुस्थितीचें ज्ञान, बाह्य वस्तूंचें अस्तित्व व गुण ह्यांचें ज्ञान आपल्याला इंद्रियसंवेदनांमार्फत होतें. वस्तुस्थितीचें ज्ञान म्हणजे खऱ्याखुऱ्या, अस्तित्वांत असलेल्या वस्तूंचें ज्ञान असल्यामुळें वस्तुस्थितीचें ज्ञान म्हणजे सत्यज्ञान असें म्हणतां येईल. आतां तर्कशास्त्राच्या नियमांना अनुसरून विचार केला कीं सत्याचें ज्ञान आपल्याला होतें, म्हणून वस्तुस्थितीचें ज्ञान हें तर्कशास्त्राच्या नियमांवर आधारलेलें ज्ञान होय व हें ज्ञान व्यक्त करणारीं विधानें हीं तार्किक विधानें होत. ह्याच्या उलट जेव्हां एकादी वस्तू सुंदर आहे कीं नाहीं असा विचार आपण करतों तेव्हां ती वस्तू खरीखुरी वस्तू आहे कीं नाहीं हा विचार अप्रस्तुत असतो; व त्या वस्तूचें आंतरिक स्वरूप, घडण, तिच्या घटकांचे परस्परांशीं संबंध काय आहेत, एवढ्याच गोष्टी विचारांत घ्याव्या लागतात. तेव्हां सौंदर्यवाचक विधान (एकाद्या आशयाची घडण कशी आहे हें सांगणारें विधान) तर्कवाचक विधानापासून (सत्य परिस्थितीचें कथन करणाऱ्या विधानापासून) भिन्न असतें. ह्या अस्तित्वांचें अंतिम द्रव्य (stuff–मालमसाला) म्हणजे संवेदना. संवेदनांची तर्कशास्त्राच्या नियमांना अनुसरून केलेली किंवा असलेली एकादी गुंफण म्हणजेच खरीखुरी वस्तू. संवेदनांची केवळ सौंदर्यशास्त्राच्या नियमांना अनुसरून केलेली किंवा असलेली गुंफण ही खरीखुरी वस्तू असो वा नसो एक सुंदर वस्तू असते.

तर्कवाचक विधान व सौंदर्यवाचक विधान ह्यांच्यांत असा भेद करणें कितपत योग्य आहे ? ह्या प्रश्नाचें उत्तर देण्यापूर्वी एक गोष्ट स्पष्ट केली पाहिजे आणि ती ही कीं हा भेद सुद्धां Phenomenalism वर आधारलेला, किंवा Phenomenalism शीं निगडित असलेला असा नाहीं. आपण Phenomenalism न मानतां वस्तुस्थिति व आभास ह्यांच्यांत भेद करूं शकतों. एकादी वस्तू आपल्याला दिसल्यासारखी वाटते





पण तशी खरीखुरी वस्तू अनेकदां अस्तित्वांत नसते असें आपण मानतों. तेव्हां आपल्याला दिसल्यासारखी वाटलेली वस्तू खरोखरीच अस्तित्वांत आहे कीं आपल्याला झालेला भास आहे असा प्रश्न आपण उपस्थित करूं शकतों. आणि समजा तशी वस्तू खरोखरीच अस्तित्वांत आहे असा आपला निर्णय झाला तर हा निर्णय मांडणारें विधान, मर्ढेकरांच्या परिभाषेंत 'तर्कवाचक' विधान ठरेल. ह्याच्या उलट आपल्याला भासमान झालेल्या वस्तूला खरेंखुरें अस्तित्व आहे कीं नाहीं हा प्रश्न उपस्थित न करतां, केवळ त्या वस्तूच्या स्वरूपाची घडण कशी आहे हें मी पाहण्याचा प्रयत्न केला व ही घडण 'लयतत्त्वां'नुसार झाली आहे असें मला आढळून आलें तर हा निर्णय व्यक्त करणारें विधान 'सौंदर्यवाचक' विधान ठरेल. तेव्हां भौतिक वस्तू म्हणजे संवेदनांचा समूह किंवा गुंफण ही Phenomenalist भूमिका न स्वीकारतांसुद्धां मर्ढेकरांना अभिप्रेत असलेला तर्कवाचक व सौंदर्यवाचक विधानांतील भेद आपल्याला करतां येतो. पण असा भेद करण्यांत कांहीं औचित्य आहे का ?

तर्कशास्त्राचा सर्वांत संकुचित व काटेकोर अर्थ घेतला तर तर्कशास्त्राची व्याप्ति रूपात्मक तर्कशास्त्रापुरती राहील. रूपात्मक तर्कशास्त्राचा विषय म्हणजे निगमनात्मक विचार (Deductive Thinking). साधारणपणें असें म्हणतां येईल कीं रूपात्मक तर्कशास्त्राच्या क्षेत्रांत दोन कार्यें मोडतात. एकतर, चिन्हमय पद्धतींची (Formal or Symbolic Systems) बांधणी करणें – उदा. विधान – गणित (Propositional Calculus) किंवा वर्ग – गणित (Class Calculus) – आणि दोन, अशा प्रकारच्या रूपात्मक किंवा निगमनात्मक पद्धति उभारतांना आपण ज्या कल्पनांचा उपयोग करतों – उदा.– सिद्ध करणें (Proof), आदिविधान (Primitive Proposition) – त्यांची फोड करणें, त्यांचा परस्परांशीं असलेला संबंध दाखवून देणें.– तर्कशास्त्राचा हा कांटेकोर अर्थ घेतला तर वस्तुस्थितीचें वर्णन करणारीं विधानें तर्कशास्त्राच्या नियमांवर आधारलेलीं असतात असें म्हणणें पूर्णपणें गैर आहे. केवळ तर्कशास्त्राच्या नियमांवर आधारलेलें विधान म्हणजे एक तर जिचें निरूपण करण्यांत आलेलें नाहीं अशी एक चिन्हांची बांधणी तरी असतें. (uninterpreted formula) किंवा विधानगणित व वर्गगणित ह्यांच्यातील एकादा नियम तरी असतो असें विधान कोणत्याहि विवक्षित वस्तुस्थितीचें कथन करूं शकत नाहीं. विवक्षित वस्तुस्थितीचें कथन करणारें विधान विवक्षित अनुभवावर आधारलेलें असाव लागतें. उलट, केवळ रूपात्मक तर्कशास्त्राच्या नियमानुसार निष्पन्न होणारें विधान नेहमी 'रिक्त' असतें, अशा विधानाला एकाद्या विवक्षित अनुभवावर आधारलेला असा आशय असूं शकत नाहीं.

पण तर्कशास्त्राची अधिक व्यापक व लवचिक व्याख्या करतां येते. समजा, एकाद्या विचारक्षेत्रांत किंवा आचारक्षेत्रांत विधानें प्रस्थापित करण्याची किंवा निर्णय घेण्याची मान्य अशी पद्धत असेल, एकादा रूढ असा विचारक्रम असेल (Procedure), तर ज्या तत्त्वांची व नियमांची मिळून ती पद्धत बनलेली असेल त्या तत्त्वांना व नियमांना त्या विचार-क्षेत्राच (आचार क्षेत्राचें) तर्कशास्त्र म्हणतां येईल. ह्या दृष्टीनें पाहतां तर्कशास्त्र म्हणजे पद्धतिशास्त्र (methodology) होय. उदा.– विज्ञानांत अभ्युपगम (hypothesis) करण्याची एक पद्धति आहे. ह्या पद्धतीचें वर्णन करणें, ही पद्धति कोणत्या तत्त्वांवर आधारलेली आहे हें स्पष्ट करणें इ. गोष्टी विज्ञानाच्या पद्धति-शास्त्रांत, विज्ञानाच्या तर्कशास्त्रांत, मोडतात. ह्याच न्यायानें 'कायद्याचें तर्कशास्त्र' 'युद्धाचें-लष्करी डावपेचांचें-तर्कशास्त्र' इ. अनेक तर्कशास्त्रें प्राप्त होतील. ह्याच्या उलट, विचाराच्या कित्येक क्षेत्रांत, कित्येक प्रकारच्या आचारांत, अशी रूढ, मान्य, सामान्य तत्त्वांवर आधारलेली विचारपद्धतीच नसेल अशा विचारक्षेत्राचें 'तर्कशास्त्र' असूं शकणार नाहीं. उदा.- प्रसंगावधानी आचार कोणत्याहि सामान्य तत्त्वांवर आधारतां येणार नाहीं; व म्हणून प्रसंगावधानाचें तर्कशास्त्र असूं शकत नाहीं.

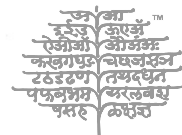
आतां वस्तुस्थितिपर जीं विधानें आपण मान्य करतों तीं मान्य करण्यामागें एकादी सुसंगत विचार-पद्धति असणें शक्य आहे. कित्येक सामान्य तत्त्वांच्या अनुरोधानेंच आपण वस्तुस्थितिपर विधानें करतों असें असणें शक्य आहे. ह्याचा अर्थ असा नव्हे कीं कोण-

अनुक्रमणिका

तेंहि वस्तुस्थितिपर विधान मान्य करण्यापूर्वी तें विधान कित्येक सामान्य तत्त्वांवर आपण जाणीवपूर्वक पारखून घेतों; व ह्या कसोटीला उतरलें तरच खरें म्हणून स्वीकारतों. पण ही गोष्ट उघड आहे कीं कित्येक वस्तुस्थितिपर विधानें खरीं म्हणून आपण स्वीकारतों व कित्येक वस्तूंचा प्रत्यक्ष अनुभव येत असतांनासुद्धां त्यांचा 'भास' म्हणून आपण अव्हेर करतों. हे निर्णय आपण कसे व कां घेतों ह्याचें जर आपण विश्लेषण केलें तर आपण अजाणतां वापरीत असलेल्या कित्येक सामान्य तत्त्वांवर ते आधारलेले आहत असें कदाचित् आढळून येईल. ह्या सामान्य तत्त्वांवर आधारलेल्या विचारपद्धतीला 'वस्तुस्थितिपर विधानांचें तर्कशास्त्र' असें म्हणतां येईल. ह्या अर्थानें वस्तुस्थितिपर विधानें 'तर्कशास्त्रावर' आधारलेलीं असतात असें म्हणतां येईल. पण ह्या अर्थानें सौंदर्यपर विधानेंसुद्धां तर्कशास्त्रावर आधारलेलीं असतात असें म्हणतां येईल. कारण, सौंदर्यशास्त्रीय विचार– 'क्ष सुंदर आहे (किंवा नाहीं)' अशा विधानांत ज्याचें पर्यवसान होतें असा विचार– जर कांहीं सामान्य नियम, तत्त्वें ह्यांच्यावर आधारलेल्या पद्धतीला धरून होत असेल तर सौंदर्यशास्त्राचें एक तर्कशास्त्र आहे असें म्हणणें प्राप्त होतें. विशेषतः मर्ढेकरांच्या म्हणण्याप्रमाणें सौंदर्यशास्त्रांतील विचार अशा सामान्य तत्त्वांवर आधारलेल्या विचारपद्धतीच्या अनुरोधानें होत असल्यामुळें तर्कवाचक विधान व सौंदर्यवाचक विधान ह्यांच्यांत मर्ढेकरांनीं केलेल्या भेदाचा पाया समजणें कठीण आहे.

कदाचित् हा भेद करतांना मर्ढेकरांना वर्णनात्मक विधान व मूल्यवाचक विधान हा भेद अभिप्रेत असावा. वर्णनात्मक विधान व मूल्यवाचक विधान असा भेद विधानांत करणें सयुक्तिक आहे. कारण ह्या दोन प्रकारच्या विधानांचें कार्य किंवा प्रयोजन भिन्न असतें. वर्णनात्मक विधानाचा उद्देश वस्तुस्थितीच वर्णन करण्याचा असतो. वस्तुस्थिति कशी आहे, काय घडतें, कसें घडतें, काय घडणें संभाव्य आहे, ह्याची माहिती देण्याचा असतो. मूल्यवाचक विधानाचा उद्देश काय करावें, काय असावें, हें सांगण्याचा असतो; शिफारस करण्याचा, भलावण करण्याचा, उपदेश करण्याचा, जेव्हां आपल्याला निवड करायची असते तेव्हां त्या निवडीचें मार्गदर्शन करण्याचा, असतो. मूल्यवाचक विधान कसें सिद्ध करतां येतें, त्याची संयुक्तिकता कोणत्या प्रकारच्या युक्तिवादानें दाखवून देतां येते, ह्या प्रश्नांत येथें शिरतां येत नाहीं. पण सर्वसाधारणपणें असें म्हणतां येईल कीं कोणत्याहि निवळ वस्तुस्थितिवाचक विधानापासून (किंवा विधानांपासून) मूल्यवाचक विधान निष्पन्न होत नाहीं. सौंदर्यवाचक विधान हें मूल्यवाचक विधानाच्या स्वरूपाचें असल्यामुळें केवळ वस्तुस्थितिवाचक विधानापासून त्याची फारकत केली पाहिजे एवढेंच जर मर्ढेकरांना म्हणायचें असेल तर त्यांचें म्हणणें योग्य आहे असें म्हटलें पाहिजे. तरीसुद्धां येथें एक मुद्दा उपस्थित होतो. मर्ढेकरांच्या मतें जेव्हां 'क्ष सुंदर आहे' हें विधान खरें असतें तेव्हां 'क्षच्या स्वरूपाच्या अंगीं साम्य, विरोध व समतोलपणा हे धर्म असतात' हें विधानहि खरें असतें. पण हें दुसरें विधान वस्तुस्थितिवाचक विधान आहे. कारण क्षचें स्वरूप कसें आहे ह्याची माहिती करून देणारें हें विधान आहे. ह्याचा अर्थ असा होतो कीं सौंदर्यवाचक विधान एक मूल्यवाचक विधान आहे व म्हणून त्याच्यांत व वस्तुस्थितिवाचक विधानांत भेद केला पाहिजे अशी जरी मर्ढेकरांची भूमिका असली तरी प्रत्यक्षांत सौंदर्यवाचक विधानाचा अर्थ विशद करतांना त्यांनीं सौंदर्यवाचक विधानाला वस्तुस्थितिवाचक विधानाशीं समानार्थी केलें आहे. मग सौंदर्यवाचक विधान आणि वस्तुस्थितिवाचक विधान असा विधानप्रकारांत भेद करण्याचें प्रयोजन काय? उलट, असा भेद करणें आवश्यक आहे असें मानलें तर 'क्ष सुंदर आहे' ह्या विधानाचा उद्देश केवळ 'क्षच्या स्वरूपाच्या अंगीं साम्य, विरोध व समतोलपणा हे धर्म असतात' एवढें वर्णन करायचा असतो असें म्हणतां येणार नाहीं. पण मग सौंदर्यवाचक विधानाचें कार्य काय, 'क्ष सुंदर आहे' असें आपण म्हणतों तेव्हां ह्या विधानाचें प्रयोजन काय असतें हा प्रश्न उरतोच; आणि मर्ढेकरांनीं ह्या प्रश्नांचा विचार केलेला नाहीं.

मर्ढेकर अहंकेंद्री सौंदर्यवाचक विधान आणि वस्तुनिष्ठ सौंदर्यवाचक विधान ह्यांच्यांत भेद करतात. "अहंकेंद्री विवक्षित अशा सौंदर्यवाचक विधानांतून वस्तुनिष्ठ, अहंनिरपेक्ष, सर्वसामान्य असें सौंदर्यवाचक





अनुक्रमणिका

विधान कोणत्या नियमांना अनुसरून करतां येईल ” असा प्रश्न ते विचारतात. ह्यावरून असें दिसतें कीं सौंदयवाचक विधानांचे दोन प्रकार ते मानतात. (१) अहंकद्री विवक्षित सौंदर्यवाचक विधान (२) वस्तुनिष्ठ, सर्वसामान्य सौंदर्यवाचक विधान. आतां, ह्या भेदाचें स्वरूप काय ? मर्ढेकरांचें म्हणणें असें दिसतें; जर क्ष ह्या वस्तूविषयीं कुणीहि ‘क्ष सुंदर आहे’ अस विधान केलें व त्याला आधार म्हणून ‘ क्षच्या स्मृतिपासून मला सुख होतें ’ किंवा ‘ क्ष पासून उत्तम नैतिक बोध होतो ’ किंवा ‘ क्ष सामाजिक दृष्ट्या उपयुक्त आहे ’ असें कांहीं कारण दिलें तर ‘ क्ष सुंदर आहे ’ हें त्यानें केलेलें विधान अहंकद्री विवक्षित सौंदर्यवाचक विधान असतें. उलट ‘ क्ष ’ ह्या वस्तूनें स्फुरविलेल्या संवेदनामध्यें संवाद, विरोध व समतोलपणा हे धर्म आहेत, ह्या आधारावर ’ ‘क्ष सुंदर आहे’ हें विधान जर कुणी केलें तर हें विधान वस्तुनिष्ठ व सर्वसामान्य सौंदर्यवाचक विधान असतें. अहंकेंद्री सौंदर्यवाचक विधान व वस्तुनिष्ठ सौंदर्यवाचक विधान ह्यांच्यांतील भेदासंबंधीं मर्ढेकरांनीं केलेलें विवेचन विलक्षण भोंगळ आहे असें म्हणावें लागतें. त्यांच्या मध्यवर्ति भूमिकेप्रमाणें ‘ क्ष सुंदर आहे ’ हें विधान प्रस्थापित करण्यासाठीं आवश्यक व पुरेसा असा आधार एकच असतो; तो म्हणजे क्षच्या ठिकाणीं साम्य, विरोध व समतोलपणा हे धर्म असले पाहिजेत. ह्या एका आधाराशिवाय दुसरें कोणतेंहि कारण जर ‘ क्ष सुंदर आहे ’ हें मान्य करण्यासाठीं आपण पुढें केलें तर ‘क्ष सुंदर आहे’ हें विधान सिद्ध करण्यासाठीं हें कारण पुरेसें तर नसतेंच पण पूर्णपणें गैरलागू असतें. ‘क्ष ची स्मृति सुखद आहे म्हणून, क्ष सुंदर आहे. ’ असा युक्तिवाद जेव्हां आपण करतों तेव्हां ह्या युक्तिवादानें ‘क्ष सुंदर आहे’ हें विधान सिद्ध होत नाहीं. अयोग्य, अप्रस्तुत कारणाच्या आधारानें ‘क्ष सुंदर आहे ’ हें विधान आपण करीत आहों व म्हणून आपण केलेलें विधान बहुधा खोटें आहे. जेव्हां चूक किंवा गैरलागू कारणाच्या आधारानें आपण एकादें सौंदर्यवाचक विधान करतों तेव्हां तें एक वेगळ्या प्रकारचें, वेगळ्या अर्थाचें-अहंकेंद्री, विवक्षित प्रकारचें असें–सौंदर्यवाचक विधान असतें व योग्य व पुरेशा आधारावर जेव्हां आपण सौंदर्यवाचक विधान करतों तेव्हां तें दुसऱ्या प्रकारचें – वस्तुनिष्ठ, सर्वसामान्य असें-सौंदर्यवाचक विधान असतें असें मानणें हास्यास्पद आहे. इतर कोणत्याहि प्रकारच्या विधानाप्रमाणेंच सौंदर्यवाचक विधानहि जर योग्य व पुरेशा आधारावर केलेलें असल तर ग्राह्य असतें. अयोग्य किंवा अपुऱ्या आधारावर केलें असेल तर त्याज्य असतें. पण म्हणून अहंकेंद्री व वस्तुनिष्ठ अशीं दोन प्रकारचीं सौंदर्यवाचक विधानें मानण्याचें कारण नाहीं. समजा, मी जर अयोग्य कारणावरून ‘क्ष सुंदर आहे’ असें विधान केलें तर ‘क्ष सुंदर आहे’ हें विधान कोणाच्याहि दृष्टीनें खरें आहे अस म्हणतां येणार नाहीं; माझ्यासुद्धां !

येथें एक गोष्ट स्पष्ट केली पाहिजे. कोणत्याहि विधानाची सत्यता ‘ व्यक्तिनिष्ठ ’ नसते. समजा अन मला आंबा आवडतो असें विधान केलें तर त्यानें उच्चारलेल्या वाक्यानें जें विधान व्यक्त होतें नेमकें तेंच विधान ‘ अला आंबा आवडतो ’ ह्या वाक्यानेंहि होतें. आणि ह्या विधानांत व्यक्तिनिष्ठ असें कांहींच नाहीं. ‘ पृथ्वी सूर्याभोवतीं फिरते ’ हें विधान जितकें वस्तुनिष्ठ तितकेंच ‘ अला आंबा आवडतो ’ हें विधानहि वस्तुनिष्ठ. एकादें विधान कोणाच्या दृष्टीनें खरें आहे ह्या प्रश्नाला वास्तविक अर्थ नाहीं. विधान जर खरें असेंल तर तें खरें असतें; सर्वांच्या दृष्टीनें खरें असतें किंवा असलें पाहिजे. ह्याचा अर्थ इतकाच कीं जो खरें विधान नाकारतो तो चूक करीत असतो.

कित्यक विशेषणांनीं व्यक्त होणारे गुण मात्र ‘व्यक्तिनिष्ठ’ असतात असें म्हणतां येईल. उदा.– ‘आवडता.’ समजा, जर मी ‘ आंबा हें आवडतें फळ आहे’ असें म्हटलें तर ह्या वाक्यानें संपूर्ण विधान व्यक्त होत नाहीं. कारण ‘ कुणाचें आवडतें (फळ) ? ’ हा प्रश्न उपस्थित होतो. म्हणजे, ‘ आवडतें ’ ह्या पदानें व्यक्त होणारा गुण एकाद्या वस्तूच्या ठिकाणीं आहे असें जेव्हां मी म्हणतों तेव्हां कुणा व्यक्तींच्या संबंधांत किंवा संदर्भात हा गुण त्या वस्तूच्या ठिकाणीं असतो हें सांगावें लागतें. म्हणून ह्या गुणाला ‘व्यक्तिनिष्ठ’ म्हणतां येईल. ‘ दुःखदायक,’ ‘ राग आणणारी ’, इ. शब्दप्रयोगांनीं व्यक्त होणारे गुण असेच ‘व्यक्तिनिष्ठ’ असतात. उलट ‘ पिवळा ’ ह्या पदानें व्यक्त होणारा गुण ‘ व्यक्तिनिष्ठ ’ नसतो, ‘ वस्तुनिष्ठ ’ असतो. एकादी वस्तू ‘ कुणाची आवडती ’, ‘ कुणाला दुःखदायक ’ हे प्रश्न आपण विचारू शकतों. पण एकादी वस्तू

अनुक्रमणिका





'कुणाची पिवळी?' 'कुणाला पिवळी?' हे प्रश्न निरर्थक आहेत. आतां, समजा, क्ष ही वस्तू अची आवडती आहे पण बची नाहीं. ह्यावरून 'क्ष ही आवडती वस्तू आहे' हें विधान अच्या दृष्टीनें खरें आहे, पण बच्या दृष्टीनें खरें नाहीं, असें म्हणतां येणार नाहीं. कारण 'क्ष ही आवडती वस्तू आहे' ह्या वाक्यानें विधानच व्यक्त होत नाहीं. 'आवडता' ह्या शब्दानें व्यक्त होणारा गुण अमुक एका वस्तूच्या ठिकाणीं आहे अशा अर्थाचें विधान जर एकाद्या वाक्यानें व्यक्त व्हायचें असेल तर त्या वाक्यामध्यें त्या व्यक्तीचा उल्लेख करणारा शब्द किंवा शब्दप्रयोग असणें आवश्यक आहे. नाहीं तर तें वाक्य असलें विधान व्यक्त करायला असमर्थ ठरतें. म्हणून 'क्ष ही आवडती वस्तू आहे' ह्या वाक्यानें विधान व्यक्त होत नाहीं. उलट 'क्ष ही वस्तू अची आवडती आहे' ह्या वाक्यानें विधान व्यक्त होतें. पण हें विधान कुणाच्या दृष्टीनें खरें आहे हा प्रश्न उद्‌भवत नाहीं हेंहि उघड आहे. हें विधान अ विषयींचें आहे. पण म्हणून कांहीं अ-च्या दृष्टीनें खरें असलेलें विधान आहे असें नव्हे. 'पृथ्वी सूर्याभोवतीं फिरते' हें विधान पृथ्वीविषयींचें विधान आहे पण म्हणून कांहीं तें पृथ्वीच्या दृष्टीनें खरें असलेलें विधान आहे असें नव्हे. मर्ढेकरांची खाजगी सत्याची कल्पना तर्कदुष्ट आहे.

'क्ष सुंदर आहे' अशा प्रकारच्या वाक्यानें व्यक्त होणारें विधान कोणत्याच अर्थानें 'व्यक्तिनिष्ठ' किंवा 'खाजगी' विधान नसतें. पण 'सुंदर' ह्या पदानें व्यक्त होणारा गुण व्यक्तिनिष्ठ आहे असें मर्ढेकरांचें म्हणणें आहे काय? एकादी वस्तू सुंदर आहे कीं नाहीं ह ठरवायला त्यांनीं जे निकष दिले आहेत त्यावरून असें दिसत नाहीं. कारण वस्तूच्या गुणांमध्यें जर साम्य, विरोध व समतोलपणा हे परस्परसंबंध असले तर व तरच ती वस्तु सुंदर असते असें त्यांचें म्हणणें आहे. एकाद्या वस्तूच्या गुणांमध्यें असे परस्परसंबंध आहेत कीं नाहींत हें ठरवितांना 'कोणत्या व्यक्तीच्या संबंधांत किंवा कोणत्या व्यक्तीच्या दृष्टीनें हे संबंध त्या वस्तूच्या ठिकाणीं आढळतात?' हा प्रश्नच उद्‌भवत नाहीं. तेव्हां 'सुंदर' ह्या पदानें व्यक्त होणारा गुण व्यक्तिनिष्ठ असतो असें मर्ढेकरांना म्हणण्याचें कारण नाही. 'अहंकेंद्री, विवक्षित सौंदर्यवाचक विधान' व 'वस्तुनिष्ठ, सर्वसामान्य सौंदर्यवाचक विधान' असा त्यांनीं केलेला भेद पूर्णपणें निरर्थक आहे.

आपली उपपत्ति मांडतांना व तिचें समर्थन करतांना मर्ढेकरांनीं जे निष्कारण घोटाळे केले आहेत त्यांच्याकडे दुर्लक्ष केलें तर मर्ढेकरांची उपपत्ति सरळ व सोपी आहे. सौंदर्याचे, कलात्मकतेचे सामान्य व आवश्यक (necessary) निकष त्यांना शोधून काढायचे आहेत व प्रस्थापित करायचे आहेत. आपल्या 'लय-तत्त्वांत' हे निकष सामावले आहेत असें त्यांना वाटतें. 'सौंदर्य म्हणजे काय?' 'कलाकृतीचें सत्त्व कशांत असतें?' अशा प्रकारचे सामान्य प्रश्न विचारणें व त्यांचीं उत्तरें शोधून काढणें हें सौंदर्यशास्त्राचें एक प्रमुख कार्य आहे असें अनेकदां मानलें जातें. मर्ढेकरांचें सौंदर्यशास्त्र ह्याच भूमिकेवर आधारलेलें आहे. ह्या भूमिकेचा सामान्यपणें विचार करणें इष्ट ठरेल.

अशा प्रकारच्या सौंदर्य शास्त्राचे दोन प्रकार पाडतां येतील. एका प्रकाराला Metaphysical Aesthetics म्हणतां येईल. कला ही मानवी आत्म्याचा (चैतन्याचा) किंवा परमात्म्याचा (विश्व-चैतन्याचा) एक विवक्षित स्वरूपाचा आविष्कार आहे; चैतन्याचा कला म्हणून जो आविष्कार होतो त्याचें स्वरूप निश्चित करणें व ह्या स्वरूपाच्या आविष्काराची चैतन्याच्या इतर आविष्कारांशीं तुलना (उदा. विज्ञान, धर्म, नीति, तत्त्वज्ञान वगैरे.) करणें व त्याचें ह्या इतर आविष्कारांशीं कोणत्या बाबतींत साम्य असतें व कोणत्या बाबतींत भेद असतो हें ठरविणें हें Metaphysical सौंदर्यशास्त्राचें उद्दिष्ट असतें. हेगल, क्रोच ह्यांच सौंदर्यशास्त्र ह्या प्रकारचें आहे. कलेकडे ह्या दृष्टिकोणांतून बघण्यांत काय स्वारस्य आहे ह्याचा विचार येथें करायला नको. कारण मर्ढेकरांचें सौंदर्यशास्त्र ह्या प्रकारांत मोडत नाहीं. तरीपण सौंदर्यवाचक विधान व तर्कवाचक विधान ह्यांच्यांत मर्ढेकरांनीं केलेला भेद व जोडलेला संबंध लक्षांत घेतां ह्या प्रकारच्या सौंदर्यशास्त्राचा त्यांच्या विचारांवर पगडा बसला होता असें दिसून येईल. सौंदर्याचें किंवा कलाकृतीचें सत्त्व हुडकून काढू पहाणाऱ्या सौंदर्यशास्त्राच्या दुसऱ्या प्रकारांत एखादी वस्तु सुंदर (किंवा एखादी कृति कलाकृति) आहे हें ठरवायचें झाल्यास त्या वस्तूच्या ठिकाणीं कोणते गुण-धर्म असणें आवश्यक आहे असा प्रश्न विचारला

जातो. अनेकदां ह्या प्रश्नाचें उत्तर एखाद्या सखोल पण भोंगळ विधानानें दिलें जातें. (उदा.—अर्थपूर्ण आकृति म्हणजे कलात्मकता.) मर्ढेकरांनीं ह्या प्रश्नाला दिलेलें उत्तर बरेंचसें स्पष्ट आहे. असें स्पष्ट उत्तर देणें गैरसोयीचें असलें तरी वैचारिक प्रामाणिकपणाच्या दृष्टीनें अभिनंदनीय आहे.

पण सौंदर्याचे, कलात्मकतेचे हे नियम 'सिद्ध' कसे करणार ? मर्ढेकरांनीं आपले नियम सिद्ध करण्याचा प्रयत्नच केला नाहीं हें आपण पाहिलें. पण समजा असे नियम कोणी सिद्ध करूं म्हटलें तर त्याला कोणती रीत अनुसरतां येईल ? विगमनात्मक रीतीनें (Inductive) कदाचित् हे नियम प्रस्थापित करतां येतील असें वाटणें साहजिक आहे. म्हणजे सुंदर वस्तूंचे अनेक नमुने तपासून त्यांच्यांत कोणते गुणधर्म समान आहेत हें पाहतां येईल. पण असें करायचें झालें तर सुंदर वस्तूचीं कांहीं निश्चित उदाहरणें उपलब्ध असलीं पाहिजेत. म्हणजे हीं उदाहरणें सुंदर आहेत हें ठरविण्यासाठीं कांही मान्य कसोट्या अगोदरच उपलब्ध असल्या पाहिजेत. ह्या सर्व कार्यक्रमांत चक्रापत्तीचा दोष पदरीं येईल. ह्याच्यांतून कदाचित् एक तोड कांढतां येईल. कलाकृतींचीं 'लोकप्रसिद्ध,' सर्वमान्य उदाहरणें उपलब्ध होण्यासारखीं आहेत. उदा.—हॅम्लेट, अजिंठ्याचीं भित्तिचित्रें, वगैरे. अशा सर्वमान्य कलाकृतींचीं उदाहरणें घेऊन त्यांचें विश्लेषण आपण केलें तर बऱ्याचशा कलाकृतींच्या अंगीं असलेल्या समान तत्त्वांची ओळख आपल्याला होईल आणि हीं तत्त्वें, हे धर्म ज्यांच्या अंगीं असतात त्या वस्तूच सुंदर (कलाकृति) असतात असा नियम आपल्याला प्रस्थापित करतां येईल. पण ह्या मार्गांतहि एक अडचण आहे. ती ही: एखाद्या वस्तूचें विश्लेषण करणें म्हणजे त्या वस्तूचे घटक कोणते व त्यांची रचना कशी झाली आहे हें पहाणें. पण घटक ही कल्पना सापेक्ष आहे. एखाद्या विवक्षित घटनातत्त्वाच्या अनुरोधानें वस्तूचे घटक कोणते आहेत हें ठरतें. त्याच वस्तूकडे दुसऱ्या घटनातत्त्वाच्या दृष्टीनें पाहिलें तर तिचें वेगळ्या घटकांत विश्लेषण होईल. उदा.- वृक्षाचा एक अवयव म्हणून वनस्पतिशास्त्रीय दृष्टीनें फुलाकडे पाहिल तर पुष्पकोश, पुष्पमुकुट इ. त्या फुलाचे घटक ठरतील. पण एक भौतिक वस्तू म्हणून जर फुलाकडे पाहिलें तर त्यांतील अणु त्याचे घटक ठरतील. मर्ढेकरांना ह्या अडचणीची जाणीव होती. म्हणून सर्व वस्तू अखेरीस संवेदनांचे समूह आहेत व संवेदना वस्तूंचे अंतिम, निरपेक्ष (absolute, - एखाद्या विवक्षित घटनातत्त्वाच्या अनुरोधाने मानलेले नव्हेत तर वस्तुतः वस्तूच्या ठिकाणीं असणारे असे-) घटक आहेत असं त्यांनीं मानलें व सर्व सुंदर वस्तूंचें, कलाकृतींचें, अखेरीस संवेदनांत विश्लेषण केलें पाहिजे अशी भूमिका त्यांनीं स्वीकारली. पण ह्याच्यांत एक अनुल्लंघ्य अडचण आहे ती ही कीं संवेदना मोजतां येत नाहींत. (ह्या खोलींत किती खुर्च्या आहेत ह्या प्रश्नाला उत्तर आहे, पण ह्या खोलींत किती वस्तू आहेत ह्याला उत्तर नाहीं.) त्याचप्रमाणें मला आतां किती संवेदना उपलब्ध होत आहेत ह्या प्रश्नाला उत्तर नाहीं. ताजमहाल किती संवेदनांचा समूह आहे ? हॅम्लेटमध्यें किती संवेदना आढळतात ? हे हास्यास्पद प्रश्न आहेत. सारांश, सर्वमान्य अशा कलाकृतींचें विश्लेषण करून त्यांच्यात कोणते समान धर्म आढळतात हें ठरविण्याचा कार्यक्रम पार पाडणें तात्त्विक दृष्टयाच अशक्य आहे. मग ह्या प्रकारच्या सौंदर्यशास्त्राची फलश्रुति काय ? कलाकृतीचें ज्याप्रमाणें इतर घटनातत्त्वांच्या दृष्टीनें घटकांत विश्लेषण करून तिच्या रचनेचें स्वरूप ठरवितां येतें त्याप्रमाणें साम्य, विरोध इ. संबंधांच्या दृष्टीनें सुद्धां तिचें विश्लेषण करतां येईल हें मर्ढेकरांनीं दाखवून दिलें असें म्हणतां येईल. त्यांनीं ही गोष्ट दाखवून दिली नसती तर कलाकृतीच्या रचनेचीं हीं वैशिष्ट्यें आपल्या नजरेंतून कदाचित् निसटलीं असतीं. कलाकृतींकडे पहाण्याचा एक महत्त्वाचा दृष्टिकोण त्यांनीं आपल्याला उपलब्ध करून दिला, पण कलाकृतींकडे पहाण्याचा एकमेव प्रमाण दृष्टीकोण त्यांनीं प्रस्थापित केला असें म्हणतां येणार नाहीं. असा एकमेव प्रमाण दृष्टिकोण नाहीं; व तो अर्थात् प्रस्थापित करतां येणार नाहीं.

प्रा. रा. वि. ओतुरकर

' हिंदवी स्वराज्य ' हा शब्द शिवकालीन आहे काय ?

सुमारे ४८ वर्षांपूर्वी इतिहाससंशोधक राजवाडे यांनीं म. इ. साधनांचा १५ वा खंड प्रसिद्ध केला, त्यांतील २६८ क्रमांकाच्या पत्रांत पुढील वाक्य आहे– " श्री रोहिरेश्वर तुमचे खोरियातील आदि कुलदेव तुमचा डोंगरमाथा पठारीवर शेंद्री-लगत स्वयंभू आहे. त्याणी आम्हास (शिवाजीस) यश दिल्हे व पुढे तो सर्व मनोरथ हिंदवी स्वराज्य करून पुरविणार आहे. " या पत्राचा काल इ. स. १६४५ असला तरी हें पत्र नकल असल्याचें राजवाड्यांनीं नोंदवून ठेवलें आहे. परंतु शिवाजीनें लिहिलेल्या पत्रांत ' हिंदवीस्वराज्य ' असा शब्द आलेला पाहून, तें पत्र नकल असल्याची राजवाड्यांची सूचना दुर्लक्षून, अनेक लेखकांनीं 'हिंदवी-स्वराज्य' हें शिवाजीचें ध्येय होतें, असें ठासून प्रतिपादिलें व त्यावर आपली पुढील विवेचनाची इमारत उभारली !

परंतु लक्षांत ठेवण्यासारखी गोष्ट ही कीं वरील एकमेव व नकल असलेल्या पत्राखेरीज सबंध जुन्या वाङ्मयांत ' हिंदवी स्वराज्य ' हा शब्दप्रयोग इतरत्र कोठेंहि आढळत नाहीं. वास्तविक हा शब्दप्रयोग इतका अर्थपूर्ण आहे कीं शिवकालीन पत्रलेखकांनीं आपल्या आकांक्षा व्यक्त करण्यासाठीं झटकन हा शब्द उचलावा व वारंवार वापरावा. विसाव्या शतकांत लो. टिळकांनीं 'स्वराज्य हा माझा जन्मसिद्ध हक्क आहे' असें वाक्य उच्चारलें मात्र ! तेव्हांपासून व कांहीं अंशीं तत्पूर्वींहि या वाक्याच्या उच्चारानें महाराष्ट्राचें, किंबहुना भारताचें, राजकीय वातावरण दुमदुमलें ! " हिंदवी स्वराज्य " या शब्दाबाबत तसें झाल्याचें आढळत नाही.

अविश्वसनीय पण मतलब खरा

नकलकार कोणत्या योग्यतेचा पुरुष आहे याची कांहीं कल्पना करण्याचा यत्न केल्यास या अनुरोधानें या शब्दप्रयोगाच्या विश्वसनीयतेवर आणखी प्रकाश पडेल. ज्या मोडी नकलेवरून राजवाड्यानीं हें पत्र छापलें ती नकल पहावयास मिळती तर त्या नकलेचा अंदाजें काल कोणता असावा हें कदाचित् ठरवितां आलें असतें. पण ती उपलब्ध नाहीं. या पत्राच्या आधींचीं क्रमांक २६६ व २६७ हीं पत्रें व पुढील २६९ हीं पत्रें २६८ व्या पत्राप्रमाणें दादाजी-नरसप्रभु यास उद्देशून लिहिलेलीं आहेत, तीं पहातां नकल लेखकाचा दर्जा कळून येतो. २६९ व्या पत्रांत ' अजरख्तखाने मेहरबां सीवाजीराजे यासि पुंडावास तुम्ही मिळताव होऊन '... असें वाक्य आहे. यांत 'अजरख्तखानें' हे शब्द शिवाजीचा जणू किताब आहे असें स्मृतीनें लिहिणार समजतो, त्या अर्थी ' पत्र अविश्वसनीय दिसेल परंतु मतलब खरा असावा' अशी राजवाडे यांनीच जी संपादकीय टीप दिली आहे ती वाजवी आहे. कारण अजरख्तखाने याचा अर्थ ' कचेरीपासून' असा आहे. उघडच आहे कीं मराठेशाहीच्या उत्तरकाळांत जेव्हां पत्रांचे पर्शियन मायने मागे पडले व त्याचा अर्थहि कळेनासा झाला तेव्हां त्या शब्दांचा उपयोग भोंगळपणें सुरू झाला असला पाहिजे. ज्या मूळ पत्राची हें मुद्रित पत्र नकल आहे त्या मूळ शिवकालीन पत्रांत त्या शब्दांचा असा भोंगळ उपयोग संभवत नाहीं. सारांश, हें पत्र नकल तर आहेच, पण कांहींसें स्मृतीवर भरंवसा ठेवून लिहिलेलें आहे. म्हणूनच राजवाड्यांच्या टीपेंत ' स्मृतीनें लिहिणार ' असें म्हटलें असावें.

२६६ ते २६९ हीं एकाच इसमास एकाच मुद्यावर लिहिलेलीं पत्रें अशींच भोंगळपणें स्मृतीवर भरंवसा ठेवून लिहिलीं गेलीं असलीं पाहिजेत.

भविष्यपुराण पद्धति

राजवाडे २६९ पत्रासंबंधानें लिहितात 'पत्र अविश्वसनीय दिसेल पण मतलब खरा असावा' हें जर खरें तर 'हिंदवीस्वराज्य' शब्द असलेलें २६८ नं. चें पत्र मतलबानें खरें असेल पण त्यांतील शब्दांच्या बिनचुकपणाबद्दल राजवाडे हे देखील सकारण ग्वाही देऊं शकत नाहींत. पुढील काळांत हिंदवीस्वराज्य दृष्टिपथांत आलेलें पाहून भविष्य पुराणाच्या पद्धतीनें तत्कालीन भोळ्या भाविकासाठीं एखादें वाक्य सफाईनें घुसडून देणें, अगदींच अशक्य नाहीं. सवाई माधवरावांच्या बाळपणांत त्यास अवतारी पुरुष समजून अंतर्ज्ञान आहे, असा विश्वास व्यक्त करणारीं अनेक समकालीन पत्रें पहावयास मिळतात. खुद्द त्याची आजी गोपिकाबाई हिने अशी श्रद्धा धरून त्यास त्याच्या शिक्षण-विषयक दिनक्रमासंबंधीं लिहिलेलें पत्र प्रसिद्धच आहे. शिवाय 'हिंदवी स्वराज्य ' वाक्यांकित मूळपत्र बारकाईनें वाचलें तर त्यांत भविष्यपुराण सांगणारा मजकूर गाळला तरी संदर्भ तुटत नाहीं व पत्र सलग वाचतां येतें. आधीं लिहिलेल्या पत्रास उत्तर म्हणून लिहितांना जो ' त्यास ' असा शब्द येतो तो भविष्यवाक्य लिहिण्यापूर्वी व नंतर असा दोनदा आला आहे. असें सहसा होत नाहीं. एकदा ' त्यास ' म्हटल्यावर सर्व उत्तरार्थी मजकूर सुरू होतो.

या नकल पत्राबद्दल वाजवी संशय घेण्याजोगा आणखी एक मुद्दा असा कीं शिवकालीं व पेशवाईंतहि पत्रें लिहितांना, ज्यास पत्र लिहावयाचें त्याचें नांव गांव लिहून पुढें ' यासी प्रति ' असें लिहिण्याचा मायना असे. पुढील कालांत 'यासी प्रति' ऐवजी फक्त यास असें येऊं लागलें. हा बदल केव्हां झाला तें नक्की सांगणें कठीण. परंतु १७९८।९९ चे सुमारास असलेल्या कांहीं पत्रांतून ' यांसी प्रति ' जाऊन ' यास ' असे शब्द आलेले आढळतात. या काळांतील पत्रांतहि ' यासीप्रति ' असे शब्द आले नाहींत असें नाहीं. पण शिवकालीन पत्रांत ' यास ' असें सहसा आढळणार नाहीं. पण शिवकालीन पत्राची उत्तरपेशवाईंत गैरसावधपणानें नकल करणारा मात्र ' यासीप्रति ' या ऐवजी यास असें लिहून जाईल. सदर नं. २६८ च्या पत्रांत ' यासीप्रति ' असलें तरी २६६ च्या पत्रांत 'यास' असें लिहिलें आहे. सारांश, ' पत्र (म्हणजे त्यांत आलेले शब्द) अविश्वसनीय परंतु मतलब खरा ' असा राजवाडे यांचा शेरा या पत्रास लागू आहे असें अंतर्गत पुराव्यानें सूचित होतें.

' हिंदवी ' शब्दाची पीठिका

' हिंदवी स्वराज्य ' या शब्दप्रयोगांतील हिंदवी व स्वराज्य हे दोन शब्द स्वतंत्रपणें शिवकाळांत किंवा तत्पूर्वींहि उपयोगांत आले नाहींत असा माझा आग्रह नाहीं. किंवा 'हिंदुस्थाना' बद्दलची व्यापक जाणीव व तत्कालीन विचारवंतास नव्हती असेंहि म्हणण्याचें कारण नाहीं. समर्थांच्या प्रसिद्ध आनंदभुवन प्रकरणांत ' बुडाले सर्वेही पापी । हिंदुस्थान बळावलें । असा शब्द आलेला आहे. खेरीज संभाजीच्या अप्रसिद्ध दानपत्रांत त्यास ' हैंदव धर्म स्थापक' म्हटल्याचें ते दानपत्र माहीत असणारे सांगूं शकतील. सारांश, हिंदुस्थान शिवकालीनांच्या बुद्धीस व कल्पनेस आवाहन करीत असल्याचा पुरावा आहे व ' हैंदव ' हा हिंदवी शब्दास अगदीं जुळणारा शब्दहि शिवकालीन नसला तरी संभाजीकालीन तरी आहेच. श्री. शंकरराव जोशी यांच्या शिवाजीच्या राज्यकारभाराचा अभ्यास या पुस्तकांत ते लिहितात, " हिंदवी शब्द शिवाजीच्या पूर्वीं अनेक वर्षें अनेक पत्रांतून आलेला आहे. स्वराज्य हा शब्दहि नवा नाहीं. ह्या दोन शब्दांची जोडणी मात्र नवी आहे. (पृ. १३०) " हिंदवी शब्दाचा तत्कालीन अर्थ सांगतांना ते लिहि





तात, "फारसीचे 'हिंदवीत' नकल केली" "मोहोरेंत हिंदवी अक्षरें आहेत" अशा प्रकारें 'हिंदवी' शब्द आला आहे. हिंदवी म्हणजे फारसी नव्हे तें-हिंदवी, स्थानिक असा अर्थ.

आणखी एक मुद्दा असा कीं 'हिंदवी स्वराज्य' हा शब्दप्रयोगच मुळी चुकीचा वाटतो. नुसतें 'स्वराज्य' ठीक आहे किंवा 'हिंदवीराज्य' हेंहि बरोबर. पण हिंदवी स्वराज्य, मुसलमानी स्वराज्य शब्दप्रयोगाचा अर्थ काय? यावर या शब्द-प्रयोगाचें एवढेंच समर्थन करतां येईल कीं निरर्थक अप-प्रयोग वाक्प्रचारांत अगदींच घुसत नाहीं असें नाहीं. उदाहरणार्थ, त्याच्या 'अपरोक्ष', मी हें केलें यांत अपरोक्ष शब्दांतील 'अ' निरर्थकच नव्हे तर अनर्थकारकहि आहे! पण तरीहि असा शब्दप्रयोग भाषेंत चालू आहेच. त्यांतलाच हा एक प्रकार समजावा. पण हें कबूल करावयाचें तर तो शब्दप्रयोग लोकांच्या नित्योपयोगांत यावयास हवा. तसा कांहीं प्रकार 'हिंदवी स्वराज्य' शब्दा-बाबत नाहीं. सारांश (१) हा शब्दप्रयोग वापर-लेलें अवघें एकच पत्र आहे (२) तें नकल आहे (३) नकल करणारा गैरसावध आहे, स्मृतीनें लिहि-णारा आहे व भोळ्या भाविकतेस आवाहन करणारा आहे.

"मऱ्हाष्ट राज्य"

याच्या उलट 'मऱ्हाष्ट राज्य' हा शब्द– मऱ्हाष्ट स्वराज्य नव्हे हे विद्वानांनीं लक्षांत घ्यावें– तत्कालीन अस्सल कागदपत्रांतून अनेक ठिकाणीं आलेला आहे. समर्थांचे 'महाराष्ट्र राज्य करावें जिकडे तिकडे' हे शब्द आणि जेधे करीन्यांतील 'हें महाराष्ट राज्य आहे. अवघियांनीं हिंमत धरून जमाव घेऊन राजश्री– स्वामीसंनिध राहोन एकनिष्ठेनें शेवा करावी' हे शब्द समाजांतील भिन्न थरांतील लोकास महाराष्ट्र राज्य हे शब्द कसे आवाहन करूं शकतात हें दर्शवितात. विशेषतः मावळांत स्वराज्याची स्थापना करतांना 'हिंदवी स्वराज्य' या प्रौढ सुसंस्कृत शब्दानें व्यक्त होणाऱ्या व्यापक कल्पनेपेक्षां 'महाराष्ट्र राज्य' या साध्या परिचित शब्दांनीं व्यक्त होणाऱ्या मर्यादित कल्पनेनें लोकास आवाहन केलें जाण्याचा अधिक संभव होता. शिवाजी प्रसंगीं जातीयभावनेसहि आवाहन करी. आदिलशाहाच्या पदरीं असलेल्या मालोजी घोरपडयास लिहिलेल्या पत्रांत शिवाजीनें लिहिलें आहे कीं 'आपल्या जातीच्या मराठिया लोकांचें बरें करावें हें आपणांस उचित आहे ऐसे मनावरी आणून ...' त्याच पत्रांत आधी शिवाजीनें 'दक्षणची पादशाही आम्हा दक्षणियांच्या हाती राहे ते करावें' ऐसा कुलमनसुबा आम्हावरी हजरत कुतुबशाहानी आम्हावरी टाकला आहे असें म्हणून जाती व धर्म-निरपेक्ष अशा प्रदेशनिष्ठेचा उपयोग शंकिताची समजूत घालण्यासाठीं शिवाजीनें केला आहे.

'हिंदवी स्वराज्य' शब्द – रूढ होऊं शकला नाहीं.

'हिंदवी स्वराज्य' या शब्दाऐवजीं 'महाराष्ट्र राज्य' या शब्दानें तत्कालीन ध्येयविषयक विचार व्यक्त होतो हें दाखविणारीं अनेक पत्रें शिवचरित्र साहित्य खंड ४ व ५ मध्यें आहेत. मुधोजी नाईक निंबाळकर छत्रपति राजारामास लिहितात, "आपण तात्म्राकडे असतां मनसबा करित होतो ते टाकून या राज्यांत आलो काये निमित्य की हे माहारास्ट राज्य वृधीस पाववावे (शि. चं. सा. खं. ४ पृ. ८०). छत्रपति राजाराम भागानगरकडील एका सरदारास लिहितो, 'तुम्ही या देवा ब्राह्मणाच्या राज्याची अभि-वृधी करावी, आपला नामोश करून घ्यावा या गोष्टीची उमेद धरिली आहे.' (शि. च. सा. खं. ४ पृ. ७८). शि. च. सा. खं. ५ मध्यें हणमंत घोर-पडे यास राजारामानें लिहिलेलें आश्वासनपर पत्र तर याहून महत्त्वाचें आहे. त्यात तो म्हणतो, 'तुमचा मनोदय कळला कीं महाराष्ट्र धर्म पूर्ण रक्षावा यैसा

अनुक्रमणिका





सकलप (संकल्प) स्वामींनीं जानून तुम्हावरी (कृपाळू होऊन) राजश्री कृष्णाजी घोरपडे उभयतास भाग्य होन पा. ६००००० दिल्हे आहे. पुढें त्याचा तपशील सांगतांना (१) रायगड प्रांत कबजजालिया उपरी (२) विजापूर हस्तगत झाल्यानंतर (३) भागानगर घेतल्यास (४) औरंगाबाद घेतल्यावर (५) दिली घेतलेवरी किती होन द्यावयाचे त्याचा तपशील दिला आहे (पृ. १० ते १२). त्या तपशिलाशीं आपणांस तूर्त कांहीं कर्तव्य नाहीं. परंतु महाराष्ट्र धर्म रक्षणाची कक्षा तत्कालीनांच्या कल्पनेंत दिल्ली घेण्यापर्यंत पोहोचू शकत असे, अशाहि वेळीं हिंदवी स्वराज्य किंवा त्यासारखा शब्द तत्कालीनांनी उपयोगांत आणणें स्वाभाविक असूनहि तसें झाल्याचें दिसून येत नाहीं. यावरून ' महाराष्ट्र राज्य ' किंवा ' धर्म ' या शब्दाचा स्वाभाविकपणा, सर्व थरांतील लोकांस असलेला परिचय व सर्वांस आवाहन करण्याची शक्ति आणि तुलनेनें ' हिंदवी स्वराज्य ' शब्दाचा अगदीं स्वाभाविक जागींहि उपयोग न होणें या दोहोंची तुलना करतां येते व ' हिंदवी स्वराज्य ' हा फक्त एकाच ठिकाणी एका नकल कागदांत आलेला शब्द शिवकालीन राजकीय वा धार्मिक ध्येयविषयक कल्पना व्यक्त करण्यासाठीं उपयोगांत आणला जात नसावा असें साधार म्हणावेसें वाटतें.*

कोंकणी व मराठी

"गोव्यांत मराठी व कोंकणी कैक वर्षें गुण्यागोविंदानें नांदलेल्या आहेत. प्रत्येकीनें आपापल्या परीनें उपयुक्त कार्य केलेलें आहे. कोंकणी ही बोलभाषा आणि मराठी ही ग्रांथिक किंवा लेखनव्यवहाराची भाषा. या प्रदेशाच्या संस्कृतींत या दोन्ही भाषांना स्थान आहे. कोणतीहि भाषा आपल्या आंतरिक बळावर वाढत असते, केवळ तिचा पुरस्कार केल्यानें नव्हे. महाराष्ट्रांत सहस्रावधि गोमंतकीय पसरलेले आहेत त्यांची भाषा मराठी आहे. भाषिक एकतेच्या पायावर आधारलेले शासनविभाग अस्तित्वांत आल्यानंतर ज्या प्रदेशांत आपण रहातों व व्यापारउदीम करतों त्या प्रदेशांतील भाषेंत प्रावीण्य संपादन करणें शिक्षणाचें अंग ठरतें."

— यू. एम्. अल्मेडा

(गोवा नॅशनल कॉंग्रेसच्या अध्यक्षपदावरून)

महाराष्ट्रांत नवी शक्ति

" महाराष्ट्र राज्यांत सध्या जेवढी वीज निर्माण होते तेवढी एका कोयना-योजनेंतून निर्माण होणार आहे. इंग्रजी भाषेंत विजेला ' पॉवर ' असें अन्वर्थक नांव आहे. पॉवर म्हणजे शक्ति. कोयनायोजनेमुळें महाराष्ट्राला नवीन शक्तीचा लाभ झाला आहे. होणार आहे. एक नवें जबरदस्त साधन आपल्याला प्राप्त होत आहे. या साधनानें आपण अंधार नष्ट करून प्रकाश आणूं, दैन्य नष्ट करून समृद्धि आणूं. आजच्या युगांतील पराक्रमाला अवश्य त्या साधनांची जोड आम्हाला मिळाली आहे. आमच्या कर्तृत्वाला हें नवें आव्हान आहे."

— यशवंतराव चव्हाण

---

* अलीकडे प्रसिद्ध झालेल्या श्री. बेंद्रे कृत ' संभाजी चरित्रांत ' हिंदवी स्वराज्य हा शब्दप्रयोग फार जुना आहे ' असें म्हटलें आहे (पृ. १९) परंतु या विधानाला आधार दिला नाहीं. फक्त ते म्हणतात ' हिंदवी हा शब्द देशवाचक नसून धर्म किंवा समाजवाचक आहे ' या त्यांच्या विधानांनीं हिंदवी स्वराज्य शब्दाच्या शिवकालीनतेस कांहीं पुरावा मिळत नाहीं.

श्री. ना. गो. चापेकर

स्वप्नविचार

जगांतील असंख्य गूढ गोष्टींपैकीं स्वप्न हें एक गूढ आहे. हें गूढ उकलण्याचा प्रयत्न ऋग्वेद-कालापासून आजपर्यंत केला जात आहे. तथापि ह्या गूढाची निर्गांठ अद्यापि सुटण्याच्या मार्गाला लागलेली दिसत नाहीं. आमच्या पूर्वजांनी स्वप्नांचे शुभ व अशुभ असे दोन प्रकार मानले. पाश्चात्य म्हणतात जागृतावस्थेंतील दबलेल्या वासना वेग-वेगळया रूपांनी दृग्गोचर होतात. त्यांच्यामतें सर्वांत प्रबळ वासना कामवासना होय. हें सांगणाऱ्यांनी ह्या अनिवार वासनेच्या खालोखाल कोणती वासना व ती किती अंतरावर हेंहि सांगावयास हवें. वासनांची शिडी उभारल्या खेरीज नुसत्या काम-वासनेकडे बोट दाखवून भागण्यासारखें नाहीं. त्याच प्रमाणें निर्वीर्य पुरुषांच्या स्वप्नांचाहि विचार होणें अगत्याचें आहे.

कामविकारांचा स्वप्नाशीं संबंध ?

कामविकार हा सर्वांना सारखा आहे. ह्यास्तव सर्वांना–स्त्री पुरुषांना–सारखींच–एकाच स्वरूपाचीं–स्वप्नें पडावीं असें कोणीहि म्हणेल; पण तसें घडतें का ? तसेंच अतृप्त कामवासनेमुळें पडणाऱ्या स्वप्नांवरून रोगनिदान करतां येतें असें म्हणतात तें खरें असल्यास एकाच रोगाने सर्व पीडित होतात असेंहि म्हणतां येईल. परंतु ह्यास अनुभवाचें पाठ-बळ मिळेल कीं नाहीं याची शंका आहे. फ्राइडच्या प्रतिपादनानुसार आणखीहि नवीन गोष्टी समजल्या पाहिजेत. स्त्रीपुरुषांत कामवासना अधिक प्रबल कोणांमध्यें ? कामवासनेचा कमजास्त जोर आढ-ळत असल्यास त्याचीं कारणें कोणतीं ? मनुष्य जात्या पशु आहे. ह्याचा अर्थ अनेक दुर्वासना त्याच्या मनांत घर करून बसलेल्या असतात. विवेकाने तो त्या दाबतो. तेव्हां अशा ह्या कामेतर वासनांचीं स्वप्नें निराळया रूपाने पडत असणें संभवनीय आहे. म्हणून त्याचाहि पृथक् विचार झाला पाहिजे.

स्वप्न आणि निद्रा

स्वप्न हें एकच गूढ आहे असें नाहीं. झोंप कशी लागते व झोपेंतून मनुष्य जागा कसा होतो हें तरी आपणांस मोघम शब्द न वापरतां सांगतां येणें कठीण आहे. मानसशास्त्रज्ञ आम्हांस सांगतात कीं, " इन्द्रियद्वारा मनावर होणारे संस्कार संपूर्णपणें बंद झाले कीं झोंप आलीच. " ह्याची सत्यता कोणा-लाहि पटणार नाहीं. मन निर्व्यापार करणें सोपें नाही. मनुष्य निद्राकुल झाला कीं, मनाचे व्यापार बंद होतात. ही अगदीं उलट स्थिति आहे. शून्य मनस्क माणूस असतें का ? क्वचित्. मला एका प्रमुख वकिलाने सांगितलें कीं कधीं कधीं मी पांच मिनिटें निर्व्यापार–मनःस्थितींत असतों. तरीपण झोंप आल्याचें ते म्हणत नाहींत. तात्पर्य, झोंपेचा अंमल चढूं लागला कीं झोंप मनावर मात करते.

स्वप्न शब्द संस्कृत असून त्याचा मूळ अर्थ निद्रा आहे. मात्र तो मराठीप्रमाणें नपुंसकलिंगी नसून पुल्लिंगीं आहे. निद्रा विरळ होणें व पूर्ण जागृति नसणें अशा संधिकालांत स्वप्नें पडतात. अशा अवस्थेंत बहुधा बाह्य विषयांशीं इन्द्रियांचा संबंध तुटलेला असतो. मग हें स्वप्नक्रीडन उद्भवतें तरी कसें ? हा व्यापार कोणाचा ? मनाचा म्हणावा तर गाढ झोंपेंत तो बंद कां राहतो ? मनाचा हा स्वभाव नसेल तर एका विशिष्ट अवस्थेंत तो सुरू होण्याला कारण काय ? ह्याला आमचे शास्त्रज्ञ उत्तर देतात तें असें– शरीरांत मज्जाभिगामी ज्ञानवाहिन्या असतात. मग असा विचार पडतो कीं ह्या काल्पनिक वाघिणींना मालाचा पुरवठा कोठून होतो ? मज्जा-संस्था म्हणजे मन ना ? इच्छाशक्ति किंवा संकल्प

हा मनाचा स्वतंत्र धर्म आहे तर अन्य गुण त्याच्या ठिकाणीं असण्यास प्रत्यवाय नाहीं. ह्याचा अर्थ शास्त्रीय परिभाषेचा आव आणून बोलावयाचें तर 'केंद्रिय मज्जासंक्षोभामुळें वेदनघटक निर्माण होतात' अशा शब्दांत सांगतां येईल. तात्पर्य, बाह्य जगाशीं संबंध सुटला असतांना स्वप्नांत जें जग दिसतें तें मनच उत्पन्न करितें असें म्हणावें लागतें. मानसशास्त्रज्ञांच्या मतें 'जागेपणीं मनावर झालेले संस्कार अवशेषरूपानें शिल्लक असतात'. ह्यावरून जागेपणींच आलेल्या अनुभवाचें चित्रण स्वप्नांत उमटतें असें ह्यांचें म्हणणें दिसतें. अनुभवाचें पाठबळ ह्या विधानाला मिळेल असें वाटत नाहीं. ही स्वप्नसृष्टि जागेपणाच्या सृष्टीहून अगदीं वेगळ्या स्वरूपाची असते असेंच अनुभवी लोक म्हणतील.

'पूर्वसंस्कार' म्हणजे काय ?

शास्त्रज्ञ आम्हाला शिकवतात कीं, पूर्वसंस्कार जागृति व वर्तमान इन्द्रियसंस्कार ह्यांच्यामुळें स्वप्नें पडतात. पाश्चिमात्य पूर्वजन्म मानीत नाहींत. त्या कारणानें आयुष्यांत घडलेले संस्कार हाच अर्थ पूर्वसंस्कार ह्या शब्दांचा समजला पाहिजे. वर्तमान संस्कार म्हणजे स्वप्नदिनीं दिवसा घडलेले संस्कार. भारतीय माणूस पूर्वसंस्कार म्हणजे पूर्वजन्मीचे संस्कार असें म्हणू शकेल. हें भारतीय मत मान्य केलें तर पाश्चात्यांच्या विवरणप्रक्रियेंत मोठी उणीव आहे असें मानावें लागेल. मनावर प्रत्येक संस्कार अथवा अनुभव कमीजास्त प्रमाणानें मुद्रित झालेला असतो ह्यांत शंका नाहीं. असें नसतें तर आपणांस गत गोष्टींचें स्मरण राहिलें नसतें. 'मन' शब्द आपण सामान्य अर्थानें वापरतों हें लक्षांत ठेवावें. मन ही वस्तु नाहीं. ज्ञान होणें, स्मरण राहणें, हें मज्जातंतूंचें कार्य आहे. आतां प्रश्न असा कीं, जागृतावस्थेंत जें आपण अनुभवितों तेंच स्वप्नांत अनुवादित होतें काय ? स्मृति हा मनाचा धर्म असेल तर मन (मेंदु) प्राणोत्क्रमण झालें कीं नष्ट होतें. अशां स्थितींत पूर्वजन्मींच्या संस्कारांचा प्रश्नच उद्भवत नाहीं.

ह्यांत अडचण ही कीं, ज्ञान होणें-असणें-हा जड पदार्थाचा धर्म नाहीं. मनुष्याला ज्ञान होतें तें इन्द्रियद्वारेंच होतें असें नाहीं. गणितासारख्या विषयांत कोणता तरी अंतस्थ पदार्थच क्रियाशील होतो. म्हणून कित्येकांचें म्हणणें स्वप्नसृष्टि ही जीवसृष्टि आहे. हें मत खरें धरल्यास स्वप्न विषयावर मानसशास्त्राला हक्क सांगतां येणार नाहीं. फार तर असें म्हणतां येईल कीं, जीव मनाला उद्दीप्त करून तद् द्वारा आपलें सामर्थ्य प्रकट करतो. जीवानें शरीर सोडलें की मन शरीराबरोबर नष्ट होतेंच. जीव-आत्मा-अमर असेल तर तो दुसरें शरीर धारण करील तेव्हां त्या शरिरांतील मेंदु त्या जीवाला पूर्वीइतका उपयुक्त होईल हें कशावरून ? ह्या कारणानेच लिंगदेहाची कल्पना निघाली असावी; हा बिकट प्रश्न येथेंच सोडून देणें बरें.

स्वप्न अनुभवाचें प्रतिबिंब असतें काय ?

दिवसा घडलेले अनुभव स्वप्नांत रंगीबेरंगी स्वरूपांत व्यक्त होतात हा जो सिद्धांत मानसशास्त्रज्ञ मांडतात त्याचा पडताळा ज्यानें त्यानें आपल्या अनुभवाशी घेतला तर त्याची निराशाच होईल. स्वप्न हें स्वतःच्या जागृतावस्थेंतील अनुभवांचें प्रतिबिंब आहे असें ठाम मत प्रतिपादलें तर जें अनुभविलें नाहीं तें स्वप्नांत कधींच दिसणार नाहीं. असा सिद्धांत प्रस्थापित होईल. पण तो धादांत खोटा ठरेल. येथें एका सद्गृहस्थाचीं चार स्वप्नें देतों :

कांहीं उदाहरणें-

(१) स्वप्न - मंगळवार, ता. २५-१-५५, ४॥/५चें सुमारास.

पं. जवाहरलाल नेहरू एका जंगलांत एकांत स्थळीं रहात असत. एके दिवशीं त्याना इच्छा झाली कीं आपण रहातों त्या झोंपडीची भिंत व जमीन सारवावी. मदतीला तर कोणी नाहीं. पाणी

सुद्धां लांबून आणावयाचें. विचार करीत आहेत एवढ्यांत एक इसम आला व म्हणाला कीं, भिंत सारवण्यास मी मदत करूं कां ? व लगेच तांब्या घेऊन पाणी आणून त्यानें भिंत सारवली व त्यावर ठिपक्यांची नक्षी काढली. त्या नक्षींत पं. नेहरू यांस कांहींतरी गूढ आहे असें वाटूं लागलें व त्यांचें मन जास्त उद्विग्न होऊं लागलें. म्हणून ते ती नक्षी पुसूं लागले. तेव्हां त्या मनुष्यानें सांगितलें कीं ही जागा माझी आहे, तूं येथून चालता हो. जागा मी सारवली आहे व नक्षी पण मीच काढली आहे. यापुढें येथें रहाशील तर तुझे जीवास धोका येईल. हें ऐकून पं. नेहरू निघाले. निघतांना त्या माणसानें सांगितलें कीं, "पाट, खुर्च्या, वगैरेंच्या लहान फटी मेणानें भराव्या म्हणजे ढेंकूण रहात नाहींत. जमिनीच्या मोठ्या फटी भराव्या म्हणजे विंचू, उंदीर, रहात नाहींत. त्याप्रमाणें नेहरू भिंतीच्या फटी व बिळें बुजवूं लागले. किरकोळ फटी बुजविल्या पण एक मोठी फट तशीच राहिली. ती बुजविली जात नव्हती. तींतून आवाज येई. पण तो सापाच्या फुत्कारासारखा नसून गाण्यासारखा येई. फटींत हात घातला तर विंचू अगर सर्प तेथें नव्हता.

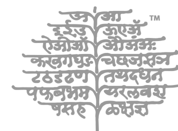
(२) 'स्वप्न' – तारीख, ३–५–५५, आंबे प्रकरण– (कै. न. चिं. केळकर यांचे 'लोकमान्यांचे चरित्राची प्रस्तावना' वाचन.) (स्वप्नांतच)

"लोकमान्यांना शिक्षा दिली त्यावेळीं आंब्यांचे दिवस नव्हते. तरी किंकेड साहेबानीं स्थानिक बागेंत निरोप पाठविला कीं, उत्तम इरसाल आंबे तीन डझन घेऊन, त्यांतील एक डझन डे. ए. सोसायटींत, एक डझन म्युनिसिपल ऑफिसमध्यें व एक डझन कलेक्टर कचेरींत भेट म्हणून पाठवावे. –पांच वाजण्यापूर्वी ऑफीस टाईममध्यें पाठवावे. बागवाल्यानें माझे बागेंत आंबे नाहींत म्हणून सांगितलें. साहेबानें आपला शिपाई बागेंत पाठविला व तपास केला. शिपायानें देखील बागेंत आंबे नाहींत म्हणून सांगितलें. तरी साहेबास विश्वास वाटेना, म्हणून त्यांनी शिरस्तेदारास बजावून सांगितलें कीं, सर्व बागांत तपास कर व निदान प्रत्येक ठिकाणीं तीन आंबेतरी पाठव. नाइलाज होऊन बागवाल्यानें तीन ठिकाणीं तीन प्रमाणें आंबे पाठविले. पण त्या लोकांना कांहींच कल्पना नसल्यानें त्यांनीं स्वतःच खाल्ले. वास्तविक ऑफीसमध्ये कापून वाटावे हा उद्देश होता." आम्हास हें अगोदर आंबाप्रकरण माहीत नव्हतें नाहींतर या पुस्तकांत तें प्रकरण जरूर आलें असतें. त्याचा वादविवाद कदाचित् पार्लमेंटमध्यें झाला असता. किंकेड साहेबानें मागाहून तपास केला पण प्रत्येकानें "आंबे कापून ऑफिसांत वाटावे" असा निरोप नव्हता म्हणून सांगितलें.

(३) स्वप्न– ता. २२-८-६० (रात्रीं २ वाजण्याचे सुमारास.) "कोकमाचें तेल फुटतें व घांटमाथा उजाळतो."

कोठें तरी वाचल्याचें आठवतें कीं, 'कोकमाचें तेल फुटतें व घांटमाथा उजाळतो' तरी हे दिवस कोणते ? म्हणून मी आपल्या कोंकणांतल्या मित्राला पत्र लिहिलें कीं, वर वर्णन केलेले दिवस येतील तेव्हां मला कळव म्हणजे त्या वेळीं मी तुझेकडे पाहुणा म्हणून येईन, मला त्या गोष्टीचा आस्वाद घ्यावयाचा आहे. सबंध वसंतऋतु गेला, अर्धा पावसाळाहि गेला, तरी मित्राचें पत्र नाहीं. पावसाळ्यांत तर बोटी बंद होतात, मग कोकणांत जावयाचें कसें ? म्हणून मी मुंबईस रहाणाऱ्या कोंकणांतल्या एका गृहस्थास विचारलें कीं, "कोकमाचें तेल फुटतें व घांटमाथा उजाळतो." असें एका गोष्टींत वर्णन वाचलें तरी ते दिवस कोणते ? माझें विचारणें ऐकून तो गृहस्थ हसूं लागला व मला म्हणाला, अहो, कादंबरींतलीं वर्णनें बहुधा वाचावयाचीं असतात त्यांचा अनुभव कां नेहमी मिळतो ? कोकमाचें तेल सप्टेंबर आक्टोबर मध्यें बहुधा फुटतें, म्हणजे तेल कांहीं कोकमाचे झाडास फुटत नाहीं, तर कोकमाचे तेलाचे गोळे डब्यांत भरलेले असतात ते काढून घांटावर विक्रीकरितां पाठवितात, कारण तेव्हां भाव

अनुक्रमणिका





चरा येतो. थंडीचे दिवस येतात व पाय आणि ओठ थंडीनें फुटतात तेव्हां त्यास कोकमतेलाचा गोळा ऊन करून लावतात. तेलास कोकंबेल म्हणतात. कवीनें सरळ "आश्विन महिन्यांत" म्हणण्याऐवजीं तसें वर्णन केलें व ती मजा पहाण्यास तुम्ही कोंकणांत जाण्याचें ठरविलें. तेव्हां कवीप्रमाणें तुम्हीहि रसिक दिसतां! त्याचें म्हणणें ऐकून आम्ही दोघेहि हसूं लागलों.

(४) स्वप्न– ता. २७-१०-६० रात्रीं ११।१२ चे सुमारास

आरोग्य मंत्री तल्यारखान यांची एका आमदाराला भेट घ्यावयाची होती म्हणून त्यांनी त्यांना निरोप पाठविला. त्याचें उत्तर तल्यारखान यानीं मोडी लिपींत लिहून पाठविलें कीं, "मी उद्यां आग्र्यास जात आहे, तेथें एक दिवस रहाणार आहे, तरी तुम्ही येत असाल तर यावें. पण आपला रेल्वेचा पास चालणार नाहीं. तुम्ही तुम्ही तिकीट काढून यावें. मात्र परत येतानां आपण मोटारनें येऊं. गाडी लहान आहे. तीन माणसेंच राहूं शकतात म्हणून तुम्ही एकट्यानेंच यावें.

ह्या स्वप्नांचा अर्थ लावतां यावा म्हणून श्री. देवधर ह्यांची अवश्य ती माहिती देणें जरूर आहे. हे गृहस्थ बदलापूर स्टेशनजवळ राहतात. लोकल-बोर्डाचीं लहानसान कंत्राटें घेऊन निर्वाह करितात. मराठी वर्तमानपत्र हातीं येईल तें वाचतात. कोणत्याहि चळवळींत पडणारे नाहींत. राजकारण हा त्यांचा विषय नाहीं. गांवांतलीं दहा माणसें–स्त्री पुरुष–राज्यकारभाराच्या गोष्टी बोलतील त्याप्रमाणें ते बोलतील. त्यांना संसारापलीकडे कोणतीहि महत्त्वाकांक्षा आहे किंवा होती असें मला वाटत नाहीं. मी त्यांस लहानपणापासून ओळखतों. ते पांसष्टीच्या घरांत गेले आहेत.

माझा अनुभव

माझा तर असा अनुभव आहे कीं, नेहमी नजरेस पडणारीं माणसें स्वप्नांत कधींच आलेलीं नाहींत. रोजचे मनानें केलेले संकल्प, मनांत उद्भवणाऱ्या वासना–इच्छा–स्वप्नांत उतरल्या नाहींत. आशाभंग, अपमान झाल्याचें दृश्यहि स्वप्नांत पाहिलें नाहीं. पुण्याच्या पुरामध्यें मी फारसा रंगलों नाहीं. तथापि पुष्कळ दिवसानंतर (ता. ११।११।६१) स्वप्नांत मी शहरांत हिंडतांना पाणीच पाणी रस्त्यांत पसरलेलें पाहिलें! माझे वडील, आई, पत्नी, बंधु ह्यापैकीं, कोणीहि स्वप्नांत आजपर्यंत आलेलें नाहीं. गांवांतील कोणाचेंहि अगर चिरपरिचितांपैकीं कोणाचेंहि, स्वप्नांत दर्शन झालें नाही. आपल्या घरांत आहों असें समजतों, पण घर असतें दुसरेंच, यास्तव मानसशास्त्रज्ञांचा हा सिद्धांत शिरसावंद्य करणें सामान्य माणसास कठीण पडतें. ही अडचण टाळण्यासाठीं शास्त्रज्ञ सांगतात कीं 'स्वप्नांत आपल्या जागेपणींच्या अनुभवाचीं साहचर्यें खूपच बिघडून गेलेलीं असतात; आणि म्हणून स्वप्नांत कुत्र्याचा पाय मांजराला, तर मांजराचा कोल्ह्याला, अशी अनुभवाची सरमिसळ होऊन असंभाव्य किंवा चमत्कारिक गोष्टी आपणांस प्रतीत होत असतात.' हें कां होतें? हा गद्धळपणा कोण उत्पन्न करतो व कशाकरितां हें कोणी सांगत नाहीं.

स्वप्नें न पडणारा विरळा

स्वप्न ही स्वभावसिद्ध गोष्ट आहे काय? असेल तर स्वप्नें प्रत्येकाला पडलींच पाहिजेत. स्वप्नांचा शत्रु म्हणजे गाढ निद्रा. तथापि गाढ झोंप व पूर्ण जागृति ह्या मधील संधिकाल हा कोणाला टाळतां येण्यासारखा नाहीं. असें असून क्वचित् मला स्वप्न पडत नाहीं असें म्हणणारा आढळतोच. गाढ झोंपेंतून एकदम जागें होणें शक्य असेल तरच हें संभवनीय दिसतें. बहुतेकांना स्वप्नें पडतात. म्हणून स्वप्नें पडलींच पाहिजेत असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. लहान मुलांनाहि स्वप्नें पडतात. ती भीतीचीं असावीं. मुलें दचकून जागीं होतात. स्वप्नांत जागेपणीचे अनुभव विकृत होतात इतकेंच नव्हे तर न अनुभवलेल्या गोष्टी स्वप्नांत दिसतात.

अनुक्रमणिका





स्वप्नांचा अभ्यास व संशोधन

अशा स्थितींत स्वप्नांचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न सफल होणें किती अवघड आहे ह्याची कल्पना सहज करितां येईल. आमच्याकडे तर एकानेंहि स्वप्नें जमविलीं नाहींत. आमचे मानसशास्त्राचे अध्यापक, प्राध्यापक, आचार्य, प्राचार्य, हे सर्वस्वी पाश्चात्यांची पोपटपंची करीत असतात. खेरीज स्वप्नांवर मराठींत कोणी लिहिलें असलें तर तें वाचणें त्यांना कमीपणाचें वाटतें. एका स्वप्नाला दोन तीन रुपये देऊं केले तर हजारों स्वप्नें जमा होतील. त्या आधाराने कांहीं निष्कर्ष काढणें शास्त्रशुद्ध होईल. पण ही खटपट कशासाठीं ? इंग्लिश ग्रंथकार काय म्हणतात हें सांगितलें म्हणजे त्यांची विद्वत्ता ठरते कीं नाहीं ? सांस्कृतिक संस्थांनी हें काम करूं नये ह्याचें आश्चर्य वाटतें. आमच्या कित्येक विद्वानांना तर स्वप्नें हें भारूड वाटतें. विचार करण्यासारखा हा विषय नाहीं असा त्यांचा निश्चय झालेला दिसतो.

स्वप्नांतील व्यक्ती येतात कोठून ?

आतां दुसऱ्या बाजूकडे वळूं. स्वप्नांत ज्या व्यक्ती आपणांस दिसतात त्या तेथें कोठून येतात ? बाहेरून येतात किंवा शरिरांतच निर्माण होतात ? बाहेरून येत असल्यास तो मानसशास्त्राचा विषय होणार नाहीं. अन्तस्थ असल्यास साक्षात्कार असत्य ठरतात. स्वप्नांत मला माझ्या मृत पत्नीने येऊन मला अमुक सांगितलें हें दुर्गाबाई जोशी (अकोला) ह्याचें म्हणणें निरर्थक ठरेल. तसेंच मला स्वप्नांत अमक्या संताने उपदेश दिला ह्यालाहि अर्थ राहणार नाहीं. हे प्रकार खरे असतील तर तीं उदाहरणें परकाया प्रवेशाचीं म्हटलीं पाहिजेत. परंतु विठ्ठलासारखा देव जो शरीरधारी नाहीं तो भक्ताच्या स्वप्नांत कसा येऊं शकेल ? ती मनाचीच निर्मिति म्हणावी लागेल.

ह्याहिपेक्षां आश्चर्यकारक उदाहरणें देतां येण्यासारखीं आहेत. स्वप्नांत कोणीतरी येऊन तूं परीक्षेंत पास होशील इतकेंच नाहीं तर इतके गुण मिळतील असेंहि सांगतो. मनाला हें दिसतें असें म्हणतां येईल. दुसऱ्याच्या हातांतील कागदांत काय लिहिलें आहे हें कांहीं माणसें सांगू शकतात. ही अन्तर्दृष्टि असावी. कारण परीक्षेच्या आधी तूं परीक्षेला बस; तूं पास होशील, तसेंच तुला अमुक मार्क मिळतील असें भविष्य स्वप्नांत वर्तविल्याचें माहीत नाहीं. अन्तर्ज्ञानाने घडलेली वस्तु सांगणें, व पुढें घडणारी सांगणें ह्यांत फरक आहे.

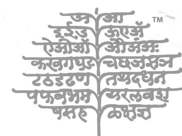
असें सांगण्यांत येतें कीं, "स्वप्नावस्थेंतील मनाचे व्यापार अगदीं अव्यवस्थित व असंस्कृत किंवा रानटी पातळीवर होत असतात." असें असूनहि त्यांत सुसंगति आहे असें बजावलें जातें. कारण उघडच आहे. ही संगति नसती तर स्वप्नांचा अर्थ कसा लावतां आला असता ? जागृतावस्थेंतील प्रत्येक घटनेची एक खूण-मुद्रा असते असें तज्ञाचें म्हणणें आहे. ह्या सांकेतिक खुणा अर्थात् अनेक स्वप्नांचा संग्रह तपासून ठरविण्यांत आल्या पाहिजेत. मानभावांच्या सांकेतिक भाषेप्रमाणें ह्या दैवी-सांकेतिक भाषेची शास्त्रज्ञांस सांपडलेली किल्ली इतरेजनांना उपलब्ध करून देण्यास अडचण कां भासावी तें समजत नाही.

स्वप्न हें मनाचें कर्म आहे असें म्हणतात. ह्यास्तव कर्माचे प्रकार विचारांत घेणें अवश्य आहे. कोणतेंहि कर्म सत्कर्म (यथावत्) करणें, ह्याच्या उलट कुकर्म आणि ह्या दोहोंमधील कर्म तें विकर्म. ह्याशिवाय अन्यकर्म हा एक प्रकार असतोच. ह्यापैकीं स्वप्न हें विकर्म, कुकर्म किंवा अन्य कर्म असूं शकेल. अथवा ह्या तिहींचें मिश्रणसुद्धां असूं शकेल. ह्या दृष्टीनेहि स्वप्नांचा विचार करणें इष्ट आहे.

मानसशास्त्र अद्यापि बाल्यावस्थेंत आहे. आमच्याकडे तर ह्या शास्त्राचा अभ्यास सुरूहि झाला नाहीं. सध्या आम्ही परभृत आहों. स्वप्नांचें मानसशास्त्र हा विषय स्वतंत्रपणें अभ्यास करण्यासारखा आहे. विद्यापीठाचें ह्या विषयाकडे लक्ष जाईल तो सुदीन म्हटला पाहिजे.

अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका





श्री. इंदुमती शेवडे

चित्रकार टागोर

गेले वर्षभर कै. रवीन्द्रनाथ टागोर यांच्या जन्मशताब्दीच्या निमित्ताने, त्यांच्या असामान्य प्रतिभेच्या विविध अंगांची चर्चा होत आहे. त्यांत त्यांच्या चित्रकलेसंबंधीहि क्वचित् विचार करण्यांत आला. विश्वकवि टागोर, कथाकादंबरीकार टागोर, संगीतज्ञ टागोर, विश्वभारतीचे निर्माते टागोर, हे सर्व जगाला ज्ञात आहेत. फार काय, नाट्याचे अभिनव प्रयोग करणारे नाटककार व अभिनेते टागोर ह्यांच्याबद्दलहि कौतुकाने बोललें जातें. परंतु चित्रकार टागोरांचें दर्शन घडलेल्या व त्यांचा गौरवपूर्ण उल्लेख करणाऱ्या व्यक्ति फार थोड्या.

वास्तविक, आयुष्याच्या अपराण्हकाळीं चित्रकलेच्या प्रांतांत प्रवेश करूनहि, अवघ्या तीन वर्षांत २००० वर चित्रनिर्मिति टागोरांनी केली. आणि इतरांपेक्षां सर्वस्वी वेगळें असें कलाविश्व त्यांनी निर्माण केलें, आपल्या अलौकिक प्रतिभेचा ठसा उमटविला. परंतु त्यांच्या काव्याला किंवा साहित्याला लाभलेली एकमुखी लोकप्रियता त्यांच्या चित्रकलेच्या वांट्याला आली नाहीं.

असें कां ? मला वाटतें, याचीं कारणें दोन. एकतर टागोरांनी ज्यावेळीं कलाक्षेत्रांत पाऊल टाकलें, त्यावेळीं भारतांतील बहुतेक सर्व कलावंत भारतीय कलेचा वारसा घेऊन तिला सुसंवादी अशा कलेच्या पुनरुज्जीवनांत दंग होते. रवीन्द्रनाथांचे भाच अवनींद्रनाथ यांनीं बंगाल शैलीची स्थापना केलेली होती. पाश्चात्य चित्रकलेने प्रभावित झालेले रवींद्रांचे दुसरे भाचे गगनेन्द्रनाथ, अमृता शेरगिल आदि कलावंतांची कलाहि भारतीय कलेपेक्षां फार दूर गेली नाहीं. जुन्या भारतीय किंवा पुनरुज्जीवित नव्या भारतीय कलेपेक्षां अगदींच वेगळी, किंबहुना विसंवादी अशी कला रवीन्द्रांनी अस्तित्वांत आणली. दुसरें, टागोर आपल्या काळाच्या दोन दशकें पुढे गेले. टागोरांनी ज्या पद्धतीची कला अस्तित्वांत आणली तिचे लोकप्रिय होण्याचे दिवस अजून यायचे होते. 'बंगाल शैलीला उतरतीकळा लागायची होती. विशुद्ध कलामूल्यांच्या दृष्टीने कलेचा विचार करण्याचा काळ यायचा होता. व कुठल्याहि तांत्रिक शिक्षणाशिवाय कलानिर्मिति होऊं शकते, हें सत्य गळीं उतरायचें होतें.

टागोरांच्या कलेवर सर्वांत मोठा आक्षेप तो होता. बंगाल शैलीच्या कलाकारांचें तांत्रिक कौशल्य, व कारागिरी कुणीकडे व रवीन्द्रनाथांची बालिश कला कुणीकडे ?

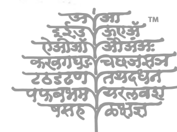
मनाला झपाटणारी कला

सुमारें दहा वर्षांपूर्वी त्रिवेंद्रमच्या म्यूझिअममध्ये टागोरांचीं चित्रें मी प्रथम पाहिलीं. " A Woman's Head ", " A Bird ", " Fish. " कांहीतरी अगदीं वेगळं, विलक्षण वेधक त्यांत जाणवलं. एकसारखं पहात रहावंसं वाटलं, ही प्रतिक्रिया. त्यावेळी चित्रकलेचा अभ्यास नव्हता. ...... रंग, रेषा, तांत्रिक कौशल्य, नीटनेटकेपणा यांत आजूबाजूचीं चित्रं वरच्या दर्जाचींहि ठरावीत. परंतु टागोरांच्या चित्रांतला नेमका त्याच नीटकेपणाचा अभाव, साधेपणा, विचित्र विक्षिप्त दिसणाऱ्या आकारांतील आवेग ... रंग ... हें सारं मनाला झपाटून टाकणारं वाटलं. त्यांचं "Woman's Head " राहून राहून नजरेसमोर येत् होतं.

खरी कला प्रभावित करते, ती अशीच. ती झपाटते. त्यांतील तांत्रिक उणीवा विसरायला लावते.

एका नांवाजलेल्या चित्रकाराशी या चित्रांबाबतींत चर्चा झाली. तेव्हां ते म्हणाले, " मोठ्यांचं सर्वच मोठं. कलावंताची शिंक किंवा जांभई हीहि कलात्मक असते, म्हणतात. प्रतिभावंताच्या वेडपट बरळण्यालाहि अर्थ असतो म्हणे- तसं आहे हें ! " टागोरांची चित्रकला म्हणजे निव्वळ Madness of a genius !

हे उद्गार रूढ मतांशी जुळते होते. कार्ल खंडाळावाला या तत्कालीन लोकप्रिय कला-समीक्षकानें लिहिलें होतें : " Paintings exhibited by Rabindranath Tagore have only the effect of ridiculing the Modern Art movement ! "





म्हणजे नव-चित्रकला समजणाऱ्या चित्रकारांनीहि टागोरांच्या चित्रकलेचें स्वागत केलें नव्हतें.

पुढे 'चित्रलिपि' हा टागोरांच्या निवडक चित्रांचा, त्यांच्या कविता-रूपी टिप्पणीसह संकलित केलेला चित्र-संग्रह वाचण्यांत आला व टागोरांच्या कलेचा आस्वाद घेतां आला.

टागोरांच्या चित्रकलेवरील विभिन्न अभिप्राय

१९३० सालीं टागोरांच्या चित्रांचें पहिलें प्रदर्शन पॅरिसला व नंतर जर्मनी, रशिया, स्वित्सर्लंड, इंग्लंड आदि युरोपांतील राष्ट्रांतून भरलें. त्यानंतर १९३१ सालीं त्यांच्या ७० व्या वाढदिवसानिमित्त कलकत्ता येथे भरलेल्या प्रदर्शनांत त्यांची कला भारतीयांसमोर प्रथम आली. त्यावरील विभिन्न अभिप्रायांचे नमुनेहि पाहण्यासारखे आहेत :

"टागोर हे भारतांतील अग्रेसर चित्रकार असून लय-बद्ध चित्रकलेच्या एका नव्या शैलीचे ते निर्माते आहेत," असें कांहींचें मत. तर कांहींच्या मतें :

" टागोरांची कला हें त्यांचे दुसरें बालपण असून, ... लहानपणीं शाळेच्या वहीच्या कोंपऱ्यांत जीं चित्रें काढायला टागोर विसरले... तीं ते आतां काढीत आहेत !"

प्रोफेसर विनयकुमार सरकार लिहितात :

" Rabi the Painter is beyond Rabi the Poet... and the Painter is not a mere paraphraser or a translator of the Poet. The Painter commenced where perhaps the Poet left off."

याच्या उलट, परंपरावादी चित्रकारांनीं त्यांच्या चित्रांना " The amiable follies of an ageing Poet " म्हणून त्यांची संभावना केली.

तीस वर्षांपूर्वी आवेशानें चर्चिल्या जाणाऱ्या या विभिन्न व उलटसुलट मतमतांतरांनी बराच धुरळा उडविला व टागोरांची कला उपेक्षित राहिली. आज तीस वर्षांनंतर परिस्थिति बदलली आहे. 'आधुनिक' म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या चित्रकलेशीं आतां लोकांचा परिचय होत चालला आहे. नवी कलामूल्यें, नवे Art forms यांच्याशी आतां लोकांची तोंडओळख झालेली आहे. आणि टागोरांच्या कलेचें यथायोग्य मूल्यमापन होत आहे.

वृद्धपणीं चित्रकलेचें आकर्षण

टागोरांच्या चित्रकलेबद्दल पहिलें कुतूहल वाटतें तें हें कीं ते वयाच्या ६८ व्या वर्षीं चित्रकलेकडे कसे काय आकृष्ट झाले ? तसा लहानपणापासून त्यांना चित्रें रेखाटण्याचा नाद होता. आपल्या "जीवन-स्मृति" या आत्मचरित्रपर ग्रंथांत ते लिहितात : "मला आठवतं कित्येकदां दुपारीं सतरंजी नि चादर अंथरलेल्या जमिनीवर स्केच-बुक घेऊन मी पडल्या पडल्या रेखाटणं करीत असे."

– हा उल्लेख १८७५ सालाबद्दलचा !

पण १९२८ सालींच-म्हणजे वयाच्या ६८ व्या वर्षी -टागोरांनी चित्रकलेचा गंभीरपणें विचार करण्यास सुरुवात केली. ती कशामुळे ? डब्लयू. जी. ऑर्चर याने आपल्या " इंडिया अँड दि मॉडर्न आर्ट " ह्या पुस्तकांत ह्या घटनेसंबंधी विवेचन करतांना कांहीं अडाखे बसविले आहेत. ते असे : पहिली गोष्ट म्हणजे ज्यावेळीं टागोर चित्रकलेकडे वळले त्यावेळीं त्यांना काव्यक्षेत्रांत अंतर्राष्ट्रीय कीर्ति मिळून कांही काळ लोटलेला होता... त्यांच्या यशोदुंदुभीचे स्वर मंदावूं लागले होते. एकप्रकारची पोकळी निर्माण होऊं पहात होती. कुठल्यातरी सामर्थ्यवान् निर्मितीनें ती पोकळी भरून पुन्हां हादरून सोडली पाहिजे, अशी टागोरांना इच्छा होणें स्वाभाविक. तत्पूर्वी, म्हणजे नोबेल पारि-तोषिक मिळाल्यानंतर टागोरांनी युरोप व अमेरिका या दोन खंडांतून बराच प्रवास केला होता. त्यावेळीं त्यांचा " आधुनिक चित्रकला " (Modern Art) म्हणून संबोधिल्या जाणाऱ्या चित्रकलेशीं परिचय झाला असावा, ही गोष्ट त्यांच्या कांहीं पत्रांवरून स्पष्ट दिसते.

दुसरें, १९१७ च्या सुमारास " मॉडर्न रिव्ह्यू " या मासिकांत " Automatic Painting " ह्या विषयावर एक लेख आला होता. या चित्रपद्धतींत, फ्राईड, युंग इत्यादींच्या नव-मानसशास्त्रीय सिद्धांता-नुसार, चित्रकाराच्या अंतर्मनांत (Subconscious Mind) खोल दडून बसलेल्या कल्पनाशक्तीला मोकळी करून तिला निरंकुश व प्रच्छन्नपणे विहार करूं देण्याचा प्रयत्न केलेला असतो. चित्रकारानें





अभावितपणे व अजाणतेपणीं सहज काढलेल्या रेषांच्या जाळ्यांतून (Automatic Scribble) कांही अत्यंत सुंदर आकार व आकृतिबंध निर्माण होऊं शकतात. 'मॉडर्न रिव्ह्यू'च्या त्याच अंकांत या लेखासोबत रवीन्द्रनाथांचीं कांहीं इंग्रजी पत्रेंहि प्रकाशित झालीं होतीं. शिवाय, टागोरांच्या चित्रपद्धतींत वरील तंत्राचा वापर केलेला आढळतो. त्यावरून त्यांनी हा लेख वाचला असावा, असें म्हणायला जागा आहे.

तिसरें, या लेखाच्या प्रकाशनानंतर, १९२२ सालीं कलकत्ता येथें युरोपीय "आधुनिक चित्रकले"चें एक प्रदर्शन भरलें. त्यांत पॉल क्ली, कॅन्डिन्स्की, एडवर्ड मंच, कोकोश्का, पिकासो, मोडिग्लियानी आदि चित्रकारांचीं चित्रें होतीं. या चित्रांचें रसग्रहण करणारा स्टेला क्रॅमरिश यांचा एक लेखहि टागोरांच्या "विश्वभारती" ह्या मासिकांत आला होता. तो टागोरांच्या वाचनांत आला असलाच पाहिजे.

या घटनेनंतर, १९२६ सालीं, टागोरांनी पुन्हां फ्रान्स, इटली, जर्मनी, इंग्लंड, आदि देशांचा दौरा काढला. या काळांत त्यांनीं कोणकोणत्या चित्रकारांचीं चित्रें अभ्यासिलीं या बाबतींत निश्चित पुरावा उपलब्ध नाहीं. परंतु पिकासो, क्ली, आणि मंच या तीन प्रमुख चित्रकारांचा ठसा त्यांच्या कलेवर निश्चितपणें उमटलेला दिसतो.

कांही का असेना ! पण आर्चर यांनीं चर्चिलेल्या वरील घटनापकीं कुठल्यातरी गोष्टींनीं प्रभावित होऊन टागोर चित्रकलेविषयीं गांभीर्याने विचार करूं लागले असावेत. त्यांच्या कलेची दिशा व स्वरूपहि त्यामुळें कांहीसें निश्चित झालें असावें असें म्हणायला हरकत नाहीं.

त्यांच्या चित्रकलेची संभाव्य प्रेरणा

परंतु टागोरांच्या कलेची प्रत्यक्ष सुरुवात झाली, ती मात्र अगदीं वेगळ्या पद्धतीने. टागोरांनां आपलीं हस्तलिखितें सुंदर, नीटनेटक्या व ढंगदार लिपींत लिहायची आवड होती. कवितेची रचना करतांना कित्येकदां एकादी विशिष्ट ओळ, किंवा शब्दसमूह खोडून ते पुन्हां दुरुस्त करून लिहीत. १९२७ पावेतों ह्या खोडाखोडीकडे त्यांचें लक्ष वेधलें नाहीं. पुढे वेधलें. तेव्हां ही दुरुस्ती करतांना खोडाखाड करायची, ती केवळ शब्द साधे कापून न करतां, ते कापतानां वेगवेगळ्या खेळकर ढंगदार रेषांनी ते करूं लागले. पुढें या खेळकर रेषांचा खेळ वाढत जाऊन, त्यांत एक लयबद्धता निर्माण होत आहे, असें त्यांच्या दृष्टोत्पत्तीस आलें. आणि पुढेपुढे तर अशा लयबद्ध, खेळकर रेषांची गुंफण केल्याने त्यांतून अनेक सुंदर आकृति निघूं लागल्या ... एकींतून दुसरी, दुसरींतून तिसरी, एका आकारांतून दुसरा, दुसऱ्यांतून तिसरा, असा हा खेळ सुरूं झाला ... आणि अजाणतेपणी केलेल्या ह्या खोडाखोडींतून जिवंत रेषांची, जिवंत लयबद्ध आणि नजरेला आकर्षक अशी गुंफण त्यांच्या हातांतून बाहेर पडूं लागली.

यासंबंधी टागोर स्वतः लिहितात :

"The only training I had from my young days, was the training in rhythm.... the rhythm of thought... the rhythm in sound... And therefore, when the scraches in my manuscript cried like sinners for salvation, and assailed my eyes with ugliness of their irrelevance, I often took more time in rescuing them into merciful finality of rhythm, than in carrying on what was my obvious task... (of composing poetry.)"

सुरुवातीचीं टागोरांचीं चित्रें म्हणजे बहुतेक अशीं लिपिचित्रेंच, ...निव्वळ लयबद्ध रेषाकृति. (Scribble or Doodle). त्यांना नियोजित आकार नसे. सुरुवातीच्या ह्या चित्रांना टागोर शीर्षकें देत नसत. बाह्य–विश्वांतील कुठल्याहि वस्तूची प्रतिकृति किंवा प्रतिबिंब त्यांत आढळणें अशक्य. कारण अतःसंवेदनेंतून स्फुरलेल्या आकृतींचेंच चित्रण ते करीत. यासंबंधीं ते लिहितात :

"माझ्या चित्रांना नांवें देणें मला शक्य नसतें.... कारण कुठल्याहि पूर्व-नियोजित विषयावर मी चित्रें रंगवीत नाहीं. जिच्या उत्पत्तीविषयीं मला कुठलीहि पूर्वसूचना नसते, अशी एकादी आकृति अचानक माझ्या सहज फिरणाऱ्या लेखणींतून आकार घेते आणि एक स्वतंत्र व्यक्तित्व घेऊन उभी राहते."

टागोरांच्या चित्रकलेचा हा पहिला टप्पा.

चित्रकलेचा दुसरा टप्पा

दुसरा टप्पा १९२८ मे ३० चा. या काळांत लय-बद्ध, अनियोजित, formless रेषाकृतींनां आकार आला. त्यांची वेगवेगळया आकृतिबंधांत (Designs) गुंफण होऊं लागली. त्यांत बाह्य विश्वांतील वस्तूंशी कचित् साधर्म्यहि आढळून येऊं लागलें. मुल्कराज आनंद यांनी या दोन टप्प्यांतील विकासाचें " Transition from Child Art to Man Art " असें वर्णन केलें आहे. तरीहि, या काळांतीलहि त्यांचीं चित्रें हीं " प्रतिकृति " (Representation) नसून त्या ' भावाकृति ' (Ideoqraphs) आहेत. निर्मितीच्या दृष्टीने हा तीन वर्षांचा काळ अत्यंत संपन्न म्हणावा लागेल.

याच काळांत... " Pictures began to flow from him like lava " असें वर्णन केलें जातें. याच दोन तीन वर्षांच्या काळांत त्यांनीं २००० च्या वर चित्रनिर्मिति केली. याच कालखंडांतील चित्रांनीं त्यांना 'प्रथम श्रेणीचा चित्रकार' म्हणून कीर्ति मिळवून दिली आणि याच कालांतील त्यांच्या कांही कलाकृति अविस्मरणीय ठरल्या.

१९३१ च्या सुमारास टागोरांचा हा प्रचंड निर्मितीचा आवेश ओसरला. हाच त्यांच्या कलेचा परिवर्तन बिंदु. १९४१ हें त्यांच्या मृत्यूचें वर्ष. ३१ ते ४१ ह्या शेवटच्या दशकांत केवळ अपवादानेच त्यांनीं चांगलीं चित्रें रंगविलीं. या काळांत वास्तविक त्यांच्या कुंचल्याला अधिक सामर्थ्य आलें. अधिक तंत्र-कौशल्य प्राप्त झालें. अधिक आत्मविश्वासहि निर्माण झाला. परंतु पहिल्या कालखंडांतील त्यांची भावोत्कटता, त्यांच्या कलेची पहिली बालिश अकृत्रिमता व निर्भेळता, अंतःसंवेदनेचं सामर्थ्य हीं नाहींशी झालीं. हा तिसरा टप्पा.

भारतीय चित्रकलेंतील स्थान

खरोखरीच टागोरांच्या चित्रकलेचें सामर्थ्य कोणतें ? भारतीय चित्रकलेंत त्यांचें स्थान काय ?

कलासमीक्षकांत याबाबतींत तीव्र मतभेद आहेत, हें वर सांगितलेंच. टागोरांचे भक्त त्यांना " भारतांतील आधुनिक चित्रकलेचे आद्य प्रणेते " मानतात. असें मानायला कांही जागा आहे काय ? माझ्या मतें, आहे ! त्यांचे भाचे अवनींद्रनाथ यांच्या नेतृत्वाखाली चालू असलेल्या " बंगाल स्कूल "च्या चळवळीकडे टागोर कुतूहलाने पहात होते, हें सर्वश्रुतच आहे. पण त्यापेक्षांहि त्यांना अधिक कौतुक वाटत होतें, तें त्यांचे दुसरे भाचे गगनेंद्रनाथ टागोर यांच्या क्यूबिस्ट प्रयोगांबद्दल. ' विचित्र सोसायटी ' ह्या कलच्या पुनरुज्जीवनाला वाहिलेल्या मंडळाचें त्यांनी संयोजन कल हातं. १९१६ नंतर ' जोरासँको ' येथील त्यांच्या निवासस्थानी भरणाऱ्या ' विचित्र सोसायटी ' बद्दल लिहितांना टागोर म्हणाले होते :

" I had hoped that from Vichitra would flow a great stream of Art fertilizing the whole country. But there was nobody capable of dedicating himself wholeheartedly to the cause. I was prepared to do all that lay in my limited power, but found no response. I am no painter myself, or I might have shown what was to be done. However, some day, someone will arise and lead the pathway for swift progress of the artistic talent that lies scattered all over the country. But where is that master-builder ? where is that longing, that imagination, that power of sacrifice by dint of which man fulfills God's purposes ? "

परंतु पुढे कालांतराने, कुठलेंहि तांत्रिक शिक्षण न घेतलेल्या या कलावंताने स्वतःच ही Master-Builder ची भूमिका पत्करली कीं काय, असें वाटूं लागतें. टागोर चित्रकलेकडे अगदीं सहज, अजाणतेपणी वळले. " I have fallen under the enchantment of lines " असें ते म्हणत. " My morning was full of songs ... Let sunset days be full of colour. " ही त्यांची वृत्ति. हें जरी खरें असलें, तरी एकदां चित्रकलेच्या क्षेत्रांत शिरल्यावर मात्र त्यांनी तिचा गंभीरपणे विचार केला, हेंहि खरें. आपली ही भूमिका सिद्ध करण्यासाठीं त्यांनी स्वतःची वेगळी अशी कलाविषयक भूमिकाहि वेळो-

अनुक्रमणिका

वेळीं प्रतिपादित केली. "चित्रलिपि" ह्या त्यांच्या चित्र-संग्रहांतील प्रत्येक चित्रासमोर, चित्राला सूचक अशी बंगाली कविता तिच्या इंग्रजी अन्वयार्थासह असून त्याच्या प्रदीर्घ प्रस्तावनेंत टागोरांनी आपली चित्रकलाविषयक भूमिका विशद केली आहे. याशिवाय इतर अनेक किरकोळ लेखांत त्यांचीं कलाविषयक मतें वारंवार प्रकट झालेलीं आढळतात.

"सर्व कलांमध्यें अंतर्भूत एक सामान्य तत्त्व असतें. तें म्हणजे लय (Rhythm). जिच्यामुळें मृत वस्तूंचें जिवंत वस्तूंत रूपांतर होतें..." (Meaning of Art).

स्वत: टागोरांचें मत

चित्रलिपीच्या प्रस्तावनेंत ते म्हणतात : "माझीं चित्रें ह्या माझ्या रेषारूपी कविताच आहेत. यदाकदाचित् जर त्यांना प्रसिद्धि मिळालीच तर ती, वास्तवांतील कुठल्याहि वस्तूच्या किंवा कल्पनेच्या त्या प्रतिकृति (Representation) आहेत म्हणून नव्हे तर... त्यांच्यातील लयबद्ध आकारांचें माहात्म्य पटल्यामुळें."

कलानिर्मितीच्या प्रक्रियेसंबंधीं बोलतांना टागोर लिहितात : "अंतर्मन (Subconscious) किंवा संवेदना हा कलेचा प्रांत. किंवा माझी कला माझ्या जाणिवेच्या पलीकडील व्यक्तित्त्वांतून (A personality beyond my ego) स्फुरलेली असते." "I really do not understand the now and wherefore of my pictures. They are like a fright of dream-images setting up a chromatic dance."

याच प्रस्तावनेंत ते पुढें लिहितात : "People often ask me about the meaning of my pictures. I remain silent, even as my pictures are. It is for them to "Express" and not to "Explain !....They have nothing ulterior behind their own appearances. And again they seem to cry to us : 'see here I am !' and our mind bows to them and never questions : 'why are you' ?"

कलानिर्मितीचा 'हेतु', कलामूल्यें, किंवा कलेची 'फलश्रुति' इत्यादि वादग्रस्त प्रश्नांचीं उत्तरें तीस वर्षांपूर्वींच टागोरांनी स्पष्ट शब्दांत मांडलीं आहेत. चित्रकला व साहित्य या दोन कलांची स्वतंत्र क्षेत्रेंहि टागोरांनी जाणलीं होतीं. 'चित्रलिपी'तील प्रत्येक चित्रासमोर –जणुं त्यांच्या अर्थसूचक व स्पष्टीकरण करणाऱ्या अशा कविता व त्यांचा इंग्रजी अन्वयार्थ दिलेला आहे. परंतु चित्रांच्या अर्थासाठीं वाङ्मयाचा आधार घेण्याची गरज नाहीं हें त्यांनीं स्पष्ट केलें आहे. "Lady of Lines"... या प्रास्ताविक कवितेंत ते म्हणतात :

"वाक्येर अतीत तुमी, अपन प्रकाश अपनाते"
(तूं शब्दातीत आहेस. तूंच तुझा अर्थ).

या कवितेचा इंग्रजी अन्वयार्थ करतांना आपल्या ह्या शाब्दिक स्पष्टीकरणाबाबत ते लिहितात :

"They are some noisy birds
That for a moment flit across
your garden,
while your meaning lies
far beyond their chirpings."

चित्रकलेचा अर्थ शब्दांच्या– 'Chirpings' च्या पलीकडचा; तो तिच्यांतील रंग व रेषाकृतीं-तूनच शोधायचा ... त्या रंगरेषांनी चित्रित केलेल्या वस्तूतून, प्रसंगांतून किंवा कथानकांतून नव्हे.

वरील विवेचनांतून टागोरांची कलाविषयक भूमिका स्पष्ट होते. कलेचें संपूर्ण स्वातंत्र्य त्यांना मान्य असल्यामुळें तिला कालस्थलाचेंहि बंधन नसावें, मर्यादा नसावी, असें त्यांचें मत होतें. कलेला भारतीय, पौर्वात्य किंवा पाश्चात्य अशीं 'लेबलें' लावणें त्यांना मान्य नव्हतें. त्यामुळें त्यांनी आपल्या कलेला ह्या सगळ्या "बंधनाच्या पलीकडे" नेलें. टागोरांच्या चित्रकलेचें सामर्थ्य तिच्या ज्या दोनतीन गुणांत आहे, त्यापैकीं तिची वैश्विकता हा एक महत्त्वाचा गुण. 'It never dates'! तिला स्थलकालाच्या मर्यादा नाहींत. त्यामुळेंच आर्चरसारख्या कलातज्ञाला टागोरांच्या कलेचें भारतीय कलेशीं साधर्म्य आढळतें, कांहीनां तिचा तोंडावळा पाश्चात्य कलेशी अधिक जुळता दिसतो, तर कांहींना तिच्यांतील भावोद्रेक आदिवासी कलेची आठवण करून देतो. हा भावोद्रेक, उत्कटतेचा अनिर्बंध, निरंकुश आविष्कार हेंच टागोरांच्या कलेचें

खरें सामर्थ्य. हा भावोद्रेक नवींनवीं रूपें, नवेनवे आकार घेऊन अवतरला. त्याच्या अनिर्बंध संचारांतून एक चमत्कृतिपूर्ण, मौलिक कलाविश्व निर्माण झालें. पण या अनिर्बंध संचारांतूनहि एक अंगभूत लयबद्धता (Inner Harmony) प्रतिबिंबित झालेली दिसेल. म्हणूनच टागोरांचीं चित्रें झपाटतात. तीं प्रथम झपाटतात, त्यांच्यांतील वैगुण्याचें भान होतें तें मागाहून. टागोरांची कला अभिजात व फार वरच्या दर्जाची मला वाटते, ती एवढ्यासाठींच.

परदेशांत गौरव

अशा विक्षिप्त, अगदीं वेगळया चमत्कृतिपूर्ण कलेची तत्कालीन कलावंतांनीं आणि टागोरांच्या समकालीनांनी उपेक्षा करावी, हेटाळणी करावी, यांत नवल नाहीं. बहुतेकांना तो म्हातारचळ वाटला. पण टागोरांनी आपली " नवी मळवाट " सोडली नाहीं. १९३० सालीं त्यांचें पहिलें कलाप्रदर्शन युरोपीय देशांतून फिरलें. त्यावेळीं ठिकठिकाणीं त्यांच्यावर स्तुतीचा वर्षाव झाला.

" युरोपीय चित्रकार जें कित्येक वर्षे साध्य करण्याचा प्रयत्न करीत होते... तें टागोरांनां या चित्रांतून साधलें आहे " असा फ्रान्समधील तज्ञांनी अभिप्राय दिला.

हंबुर्गमधील एक टीकाकार म्हणाला : " we are overwhelmed by the newness and originality of subject and its expression "

ड्रेसडेन येथील चित्रकारांनी टागोरांना " A master of line and colour " म्हणून गौरविलें, तर बर्लिनला टागोरांनी साध्य केलेली कलेची पातळी आजकालच्या काळांत असाधारणच म्हणावी लागेल, असें जाहीर करण्यांत आलें. टागोरांवर सर्वांत अधिक स्तुतिसुमनें उधळलीं गेलीं असतील तर तीं रशियांत. " तुमचीं चित्रें उचलून, तीं एका रशियन चित्रकाराचीं आहेत असें म्हणून सहज मांडतां येतील." "तुमचीं चित्रें हीं आधुनिक चित्रकलेच्या इतिहासांतील फारच मोठी घटना म्हणावी लागेल... " इत्यादि.

वरील अभिप्रायांत स्तुतीचा भाग असला तरी बराच तथ्यांश होता. इतकीं वर्षे टागोरांची उपेक्षित कला आपला मार्ग एकाकीपणे परंतु निष्ठेने आक्रमित होती, तिची पाश्चात्य जगाला ओळख पटली होती. त्यांच्या मातृभूमींत तिची ओळख पटायला तीन दशकें लागलीं!

भारतांत पहिली 'आधुनिक' चित्रकला टागोरांची. तोंपर्यंतच्या सर्व चित्रकारांपेक्षां सर्वस्वी वेगळी अशी ती होती. टागोरांच्या प्रयोगक्षम धाडसी वृत्तीमुळें जुन्या भारतीय शिष्टसंमत परंपरा ओलांडून त्यांनी नवी चित्रकला जन्माला आणली. कोकोश्का, एडवर्ड मंच, कॅन्डिन्स्की, पॉल क्ली, आदि पाश्चात्य चित्रकारांचा ठसा तिच्यावर उमटलेला दिसतो. त्यांचीं कांही शीर्ष–चित्रें (Head – Studies) मोदिग्लियानीची आठवण करून देतात. परंतु कलेच्या मूलभूत स्रोताचा व स्वरूपाचा शोध घेतां घेतां विभिन्न देशांतील कलावंत एकाच निर्णयाला येऊन ठेपतात एवढाच त्याचा अर्थ. टागोरांची कला ही अगदीं स्वतंत्र, वेगळी आहे. कुठलेंहि 'लेबल' लावणें, किंवा तिची वर्गवारी करणें, अगर कुठल्याहि शैलीचा शिक्का तिच्यावर लावणें कठिण जातें. स्वतःची अगदीं आगळी, अभिनव आणि अभिजात चित्रसृष्टि टागोरांनी निर्माण केली. आणि विशेष म्हणजे गाजलेल्या चित्रकारांची कला अंवतीभंवती असतांना.

आणि भारतीय चित्रकलेला टागोरांची हीच फार मोठी देणगी !

" ज्ञान आणि विज्ञान यांची आजकाल जगांत झपाट्यानें वाढ होत आहे. हें ज्ञान मायबोलींतून जनतेला उपलब्ध करून देणें प्रत्येक शासनाचे कर्तव्य आहे. महाराष्ट्र साहित्य आणि संस्कृति मंडळानें हातीं घेतलेल्या 'विश्वकोश' रचनेंतील कल्पना तीच आहे. दक्षिणेंतील काशी समजल्या जाणाऱ्या वाई क्षेत्रांत हें काम व्हावयाचें आहे हा शुभशकुन समजला पाहिजे. योग्य ठिकाणी योग्य माणसांकडून योग्य कार्य व्हावें, यांतच त्याच्या यशाची ग्वाही आहे. ज्या व्यक्तींनीं ज्ञानसाधनेच्या कार्याला आपलें तनमन वाहिलेलें आहे, अशाच विद्वानांना या कार्याचें नेतृत्व करतां येईल हें उघड आहे. त्यांना आर्थिक साहाय्य करण्याची शासनाकडून शिकस्त करण्यांत येईल. "

– यशवंतराव चव्हाण

– (वाई प्राज्ञपाठशाळेंत 'विश्वकोश' कार्यालयाचें उद्घाटन)

अनुक्रमणिका





श्री. भा. पं. बहिरट

विषय बर्क्ले

जेव्हां एकादा तत्त्वज्ञानी आपली नवीन विचारसरणी पुढें मांडतो तेव्हां त्याबद्दल बहुधा गैरसमज पसरतात. त्यास कारण असें असतें की ज्या गोष्टी स्थापित करण्याचा अगर नाकारण्याचा त्याचा हेतु नसतो त्याच गोष्टी तो स्थापित करीत आहे अगर नाकारीत आहे असें वरवर दिसतें. त्यामुळें त्याच्या वास्तविक विचारसरणीच्या विरोधी संप्रदायाचाच तो प्रवर्तक आहे अशी लोकांची समजूत होते. कधीं कधीं असेंहि होतें की स्वतः उपयोगांत आणलेल्या युक्तिवादाचा नैसर्गिक परिणाम व विकास त्या तत्त्वज्ञान्यांच्या लक्षांत येत नाहीं. यामुळें पुढील पिढींत तो युक्तिवाद बाजूस काढून त्याचा अयोग्य ठिकाणीं वापरहि केला जातो. प्रसिद्ध आयरिश तत्त्वज्ञानी बर्क्ले हा या गोष्टीस अपवाद नव्हता. बऱ्याच वेळा त्याची स्तुती झाली व निंदाहि झाली. पण ती ज्या कारणास्तव व्हावयास पाहिजे होती त्या करतां न होतां चुकीच्या कारणास्तवच झाली ! याचा परिणाम असा झाला की ज्यांच्यापासून त्यानें आपल्या मतास पुष्टी मिळेल अशी अपेक्षा केली त्यांनीच त्याच्या मतास विरोध केला. अशा तऱ्हेचा स्वतः विषयींचा गैरसमज दूर करण्याचा बर्क्लेनें प्रयत्नहि केला, परंतु विरोध करणाऱ्यांनीं तो समजून न घेतां त्याचीं मतें चुकीचीं असून गंभीरपणें विचार करण्याच्या योग्यतेचीं नाहींत हा आपला समज सोडला नाहीं !

जॉन लॉक व बर्क्ले

देकार्त व स्पिनोझा यांचा जसा संबंध आहे तसाच जॉन लॉक् व बर्क्ले यांचा आहे. देकार्तच्या विचारसरणींतील दोष त्याचीच पद्धत अवलंबून काढून टाकण्याचा व ती विकसित करण्याचा प्रयत्न स्पिनोझानें केला. त्याप्रमाणें लॉक्नें अवलंबिलेली विचारसरणी बर्क्लेनें परीक्षण केली व किरकोळ दुरुस्ती करून भागणार नाही तर तिच्या मुळाशींच जाऊन अधिक गंभीरपणें विचार केला पाहिजे असें त्यास वाटलें. त्याप्रमाणें करून त्यानें तत्संबंधी विचार अधिक तर्कशुद्धपणें केला व विश्वाबद्दल नवीन दृष्टीकोन पुढें मांडला. जें जें ज्ञान आपणास होतें तें कल्पनांच्या द्वारें होतें. त्यामुळें ज्ञानाचें क्षेत्र कल्पनांपलीकडे जाऊं शकत नाहीं असें लॉक्नें प्रतिपादन केल होतें. त्याच प्रमाणें कल्पनांची अस्तित्वांत असणाऱ्या वस्तूशी नव्हे तर परस्पराशी असणारी सुसंगतता म्हणजेंच सत्यज्ञान होय असेंहि त्यानें म्हटलें होतें. पण ही गोष्ट मांडतो न मांडतो तोंच तिचें अतिक्रमण लॉकनें स्वतःच केलें. ज्ञानास कल्पनांची मर्यादा घालूनसुद्धां त्यानें पुन्हा असं सांगितलें की आपणाबाहेर असणाऱ्या जगांतील वस्तूंचें मूलतत्व आपणास अगम्य असलें तरी त्याच्या शक्ति व गुणधर्म यांचें ज्ञान होतें व संवेदनाद्वारा त्यांच्या अस्तित्त्वाची खात्री पटते. वस्तूंच्या गुणधर्मांपैकीं कांहीं गौण व कांहीं मुख्य असे दोन प्रकार लॉकनें केले व गौणधर्म (रंग, सुवास, नाद यासारखे) वैयक्तिक असतात व मुख्य धर्म (विस्तार, घनत्व, गति इ.) वस्तूंतच असतात असें प्रतिपादिलें. बर्क्लेनें हा भेदच चुकीचा आहे व सर्वच गुणधर्म एकाच पंक्तीचे असून ते व्यक्तीचे मनावरच अवलंबून असतात व या गुणधर्मांचा आधार म्हणून स्वतंत्र जड पदार्थांचें अस्तित्व मानणच चुकीचें आहे असें दाखवून दिलें. जड द्रव्यास अस्तित्वच नाहीं, आपल्या कल्पनाच फक्त आपल्या ज्ञानाचा विषय आहेत, एवढेंच नव्हे तर या खेरीज दुसऱ्या वस्तूच अस्तित्वांत नाहींत. मन व त्याच्या कल्पना या खेरीज अन्य कांहीं अस्तित्वांतच नाहीं असें विचारास धक्का देणारें मत बर्क्लेनें पुढें मांडलें. त्यामुळे विचारवंतांत व सामान्य लोकांतहि खळबळ निर्माण झाली.

शिक्षण व ग्रंथलेखन

सकृद्दर्शनी विचित्र व प्रक्षोभक भासणाऱ्या मताच्या या जनकाचा जन्म आयर्लंडमध्यें १२ मार्च १६८५ त झाला. बर्क्लेचा आजा इंग्रज होता. परंतु त्याचा बाप व तो आयर्लंदमध्येच राहिले. बर्क्ले हा आयर्लंदमध्येच लहानाचा मोठा झाला व त्याचें शिक्षणहि तेथेंच झालें.





१७१३ पर्यंत त्यानें इंग्लंड पाहिलेंहि नव्हतें यामुळें त्याला आयरिश मानण्याची प्रथा पडली. तो स्वतःहि आपणास आयरिशच समजत असे. बर्क्लेचें कुटुंब खाऊन पिऊन सुखी होतें. त्यामुळें त्याचें शिक्षण व्यवस्थित झालें. स्विफ्ट हा त्याच्या थोडा पुढे होता तर कॉंग्रीव्ह हा त्याचा सहाध्यायी होता. १७०० साली मॅट्रिक झाल्यावर पंधरावे वर्षी त्यास डब्लीनच्या ट्रिनीटी महाविद्यालयांत पाठविण्यांत आलें. त्यानें लॅटीन, ग्रीक, फ्रेंच व हिब्रूचा अभ्यास केला. न्यूटनची कामगिरी व गणितशास्त्र यांचाहि त्याला परिचय झाला. दहावर्षांपूर्वी लॉक्‌चा प्रबंध प्रसिद्ध होऊन त्याच महत्त्व प्रस्थापित झालें होतें. त्यांतील मताची चर्चा करण्यासाठी विद्यार्थ्यांत वादमंडळेंहि स्थापन झालीं. बर्क्लेनें त्याचें सभासदत्व पतकरिल. १७०४ साली बी. ए. व १७०७ मध्ये एम्. ए. झाल्यावर तो फेलो झाला. पुढे पांच वर्षे तो टयूटर होता. या कालांतच त्याच्या विचारांचा परिपाक होऊन तिशीच्या आंत त्याचे महत्त्वाचे ग्रंथ प्रसिद्ध झाले. तो चोवीस वर्षांचा असतांना १७०९ त त्याचा पदार्थांच्या दर्शनविषयक सिद्धांतावरील ग्रंथ प्रसिद्ध झाला. पुढील सालांत ' जड पदार्थ अस्तित्वातच नाहीं ' हें प्रतिपादन करणारा त्याचा ' मानवी ज्ञानाचीं मूलतत्त्वें ' हा महत्त्वाचा प्रबंध व पुढे १७१३ त त्याच तत्वाच सवादरूपानें विषदीकरण करणारा " हायलास व फिलोनस यांच्यामधील तीन संवाद " हा ग्रंथ प्रसिद्ध झाला.

कॉलेजमध्यें शिकत असतांच बर्क्ले यास चिंतनाची सवय होती. त्याचीं त्यानें टिपणें केलीं होतीं. त्यांत संक्षिप्त चिंतनिका, प्रश्न, टिपणें, टीका, लिहिलेल्या आहेत. त्या वळोवळी सुचल्या तशा टिपलेल्या असून लॉक्, हॉब्स, देकार्त, मालब्रांश, स्पिनोझा यांच्या मतांचे त्यांत उल्लख आहेत. त्यापुढे ' कॉमनप्लेस बुक ' या नांवाखाली त्याच्या ग्रंथाच्या संपादकांनीं प्रसिद्ध केल्या.

परदेशांतील भ्रमण

इ. स. १७१३ मध्यें लंडनला गेल्यावर त्याचा ॲडिसन् , स्टील, व स्विफ्ट या प्रसिद्ध आंग्ल साहित्यिकाशीं परिचय झाला. स्टीलच्या ' गार्डियन ' या नियतकालिकांत त्यानें कांहीं निबंधहि लिहिले. दोन वर्षांनंतर त्यानें युरोपांतील इतर देशांत विशेषतः इटलींत पांच वर्षे घालविलीं. इंग्लंडमध्यें परतल्यावर त्याला आश्चर्य वाटणारी एक गोष्ट घडली. स्विफ्टवर अत्यंत भावनावशतेनें प्रेम करणारी, पण तिच्या प्रेमास अनुरूप पडसाद न मिळाल्यानें पुढे धक्का बसून मृत्यू पावलेली, व्हॅनेसा नामक स्त्री होती. बर्क्लेची तिची भेट तिच्या आईच्या घरीं जेवणाचे वेळीं एकदाच पडली होती. परंतु त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाचा तिच्या मनावर परिणाम होऊन आपल्या संपत्तीच्या अर्ध हिश्शाचा वारसा (३००० पौंडाचा) तिनें बर्क्लेस दिला !

बर्क्लेच्या डोक्यांत एक योजना घोळत होती. अमेरिकेच्या बर्म्युडा बेटावर एक कॉलेज स्थापन करावें, त्यांत धर्मप्रचारक व रेड इंडिअन यांना निसर्गाच्या रमणीय एकांतांत धर्म, तत्वज्ञान, गणितशास्त्र, कला, यांचें शिक्षण द्यावें, अशी त्याची कल्पना होती. तिचें त्यास आकर्षण वाटलें व त्यानें ठिकठिकाणीं तिचा प्रचार आवेशपूर्ण वक्तृत्वानें केला. लहान मोठ्या लोकांवर त्याचा परिणाम होऊन त्यासाठी सुमारें ५००० पौंड वर्गणी गोळा झाली. इंग्लंडचा तत्कालीन मुख्य प्रधान वाल्पोल याचेकडून वीस हजार आश्वासनहि मिळालें. परंतु रक्कम लौकर मिळण्याचें चिन्ह दिसेना. तेव्हां शेवटीं १७२८ मध्यें आपल्या नवपरिणीत वधूसह त्याने अमेरिकेस प्रयाण केलें. चार महिन्याच्या प्रवासानंतर तो ऱ्होड बेटांतील न्यूपोर्टच्या किनाऱ्यावर उतरला. तेथे त्यानें बरीचशी जमीन खरीदली, घर बांधलें. परंतु वाल्पोल बर्क्लेस द्यावयाची रक्कम राजकन्येच्या लग्नास खर्च केली ! ही रक्कम न आल्याने बर्क्लेस तीन वर्षे तेथें राहून परत इंग्लंडला यावें लागलें ! कॉलेजची योजना विफल झाली. योजना विफल झाली तरी बर्क्लेच्या वास्तव्याचा परिणाम अमेरिकेंतील शैक्षणिक जीवनावर झाल्यावाचून राहिला नाहीं. बर्क्लेनें आपली ९६ एकर जमीन न्यूहेवन कॉलेजला दिली. सुमारें १००० ग्रंथ येल युनिव्हर्सिटीस पाठविले. किंग्ज कॉलेज (हल्लीची कोलंबिया युनिव्हर्सिटी) चा संस्थापक व पहिला अध्यक्ष अमेरिकन तत्वज्ञ सॅम्युअल जॉन्सन याच्यावर बर्क्लेच्या विचाराचा फार परिणाम झालेला आढळतो. बर्क्लेच्या अल्सिफ्रॉन नामक महत्त्वाच्या पुस्तकाचें लिखाण न्यूपोर्ट मध्येंच झालें.

अनुक्रमणिका





बिशप पदावर

अमेरिकेहून परतल्यावर बर्क्ले १७३४ त क्लॉयन्चा बिशप झाला. वीस वर्षें तो या जागेवर होता. क्लॉयनचा हा प्रदेश निवांत असून त्याच्या एकाबाजूस टेकड्यांची रांग व दुसऱ्या बाजूस समुद्र होता. पश्चिमेस ली नदीचा प्रवाह वहात होता. तेथील वीस वर्षांचा काल तात्त्विक विचारांत, मुलांना शिक्षण देण्यांत, व क्लॉयनच्या रहिवाश्यांच्या उन्नती करितां झटण्यांत बर्क्लेनें घालविला.

अध्यात्मवादाचा संस्थापक

देकार्तच्या तत्त्वचिंतनाची प्रेरणा संशयवादापासून तर स्पिनोझाची शाश्वत समाधानाच्या शोधांत होती. बर्क्लेच्या तात्त्विक विचारांची प्रेरणा त्याच्या धर्मश्रद्धेत होती. संशयवाद, नास्तिकपणा व जडवाद हे धर्माचे व नीतीचे शत्रू होत. तेव्हा या तिन्हींचा उच्छेद करण्याचें कार्य बर्क्लेनें स्वीकारलें, त्यासाठी युक्तिवाद योजून आपली विचारसरणी त्याने पुढे मांडली. सुरवातीच्या त्याच्या दर्शनविषयक सिद्धांतावरील ग्रंथाविषयी लिहिलेल्या पत्रांत त्यानें म्हटलें आहे की यांत प्रतिपादन केलेल्या गोष्टी धर्माच्या आणि नीतीच्या कार्यास उपयुक्त आहेत. भौतिकशास्त्रांतील चुका व अडचणी, संशयवाद, नास्तिकता व अधार्मिकता यांची चौकशी आपण करणार असल्याची घोषणा त्याच्या 'मानवी ज्ञानाचीं मूलतत्त्वें' या ग्रंथाच्या सुरवातीसच वाचकास उद्देशून आहे. हायलास व फिलोनस याच्या संवादात्मक ग्रंथांत परमेश्वराच्या अस्तित्वाच्या खुणा दाखविण्याचा हेतू त्यानें प्रगट केला आहे. संशयवादाचें निराकरण करणें हा बर्क्लेच्या तत्त्वविचाराचा मुख्य हेतु होता. परंतु लॉक पासून ह्यूम पर्यंत जो संशयवादाचा विकास झाला त्यांतीलच एक दुवा म्हणून बर्क्ले ओळखला जाऊं लागला ! बर्क्ले म्हणजे अपूर्ण ह्यूम व ह्यूम म्हणजे स्वतःच्या तत्त्वज्ञानाचा पूर्ण गर्भितार्थ जाणण्यास शिकलेला बर्क्लेच होय असें मानलें जाऊ लागलें ! वास्तविक बर्क्ले हा संशयवादांतील दुवा नसून आधुनिक पाश्चात्य तत्त्वज्ञानांतील अध्यात्मवादाचा संस्थापक आहे, व त्याच्या नंतर होऊन गेलेल्या अध्यात्मवादी तत्त्वज्ञांनीं त्याच्यावर टीका केली असली तरी त्याच्या दृष्टिकोनाची छाप त्यांच्यावर पूर्ण पडलेली दिसते.

जडवादाची चिकित्सा

विरोधी मताची चिकित्सा व खंडन करून स्वतःच्या दृष्टिकोनाची मांडणी करण्याची तत्वज्ञान्याची पद्धति असते. त्याप्रमाणे बर्क्ले यानें आपणास विरोधी असलेली विचारसरणी अगोदर विचारांत घेतली. ती विचारसरणी जडवादाची होय. त्याकरिता त्यानें 'जड वस्तू' म्हणजे काय याची चिकित्सा केली. या चिकित्सेस सुरवात त्याच्या दर्शनाचें तत्त्व' या त्याच्या पहिल्या ग्रंथातूनच झाली आहे. आपणास एकाद्या पदार्थाचें दर्शन होतें तेव्हा त्या दिसण्याचें स्वरूप काय आहे याचें त्यानें मानसशास्त्रीय विश्लेषण केलें. आपण पदार्थ पहातों तेव्हां त्याचें अंतर व लहानमोठेपणा आपणास दिसतो असें आपण म्हणतों. परंतु वास्तविक स्थिति निराळी असते. अंतर अगर लहानमोठेपणा हा नेत्रेंद्रियानीं प्रत्यक्ष दिसत नसतो. नेत्रेंद्रियांच्या संवेदना व हालचालीच्या आणि नेत्रेंद्रिय कमीजास्ती ताणल्याच्या संवेदनांचें तें मिश्रण असतें. नेत्रेंद्रियाच्या द्वारा पदार्थांच्या फक्त छायाप्रकाशाची संवेदना मिळते. परंतु पूर्वीच्या अनुभवावरून आपण पदार्थाच्या अंतराचें अनुमान करतो. अंतराचें ज्ञान स्पर्शेंद्रियावाटे मिळालेलें असतें तें जमेस धरून आपण पदार्थ पहातांना तो अमुक अंतरावर आहे असें म्हणतों व अंतर दिसतें असें आपण म्हणतों. वास्तविक हें पूर्वानुभवावरून सूचित केलेलें असतें. प्रत्यक्ष दिसत नसतें. तें तसें वाटतें याचें कारण आपण पहातो तें पूर्व अनुभवाच्या स्मृति व ध्वनित केलेल्या गोष्टीसह पहातो. या विश्लेषणाचा परिणाम बर्क्लेच्या जडवस्तूविषयक सिद्धांतावर झालेला आहे. सामान्यपणें आपण ज्या गोष्टी अगदी उघड आहेत अशा मानतो त्या विचारांतीं निराळ्या दिसतात. जडद्रव्य म्हणून आपण कांहीं वस्तू आपल्या मनाच्या बाहेर अस्तित्वांत आहेत असें आपण मानतो त्या समजुतीचेंहि असेंच आहे.

जडवस्तूचें अस्तित्व स्वीकारल्यास त्याचें पर्यवसान संशयवाद, नास्तिकता व अधार्मिकतेमध्यें होतें. लॉकच्या म्हणण्याप्रमाणे आपणांस बाह्य वस्तूचें ज्ञान कल्पनांचें द्वारा होतें. प्रत्यक्ष वस्तू ज्ञात होत नाहीं. येथें अडचण अशी येते की कल्पना ही वस्तूची प्रतिमा आहे, त्या प्रतिमेशी मूळ वस्तू आपणास ताडून पहातां येत नाहीं. आपल्या मनाचीच कल्पना आपणास




समजते व शेवटी वस्तू अज्ञातच रहाते. वस्तूच्या खऱ्या स्वरूपाच्या संशयाचें निराकरण होत नाहीं. या रीतीनें संशयवादाची निर्मिती होते. दुसरें, जडद्रव्य अशी एक स्वतंत्र वस्तू आहे असें गृहीत धरल्यास एक स्वतंत्र अनंत व अचल अशी वस्तू ईश्वराचे जोडीस व ईश्वराचें स्वरूपास मर्यादा घालणारी अथवा ईश्वराचा अभाव ध्वनित करणारी आहे असें म्हटल्याप्रमाणें होतें. याप्रमाणें जडद्रव्यावरील विश्वासाचें पर्यवसान नास्तिकता व जडवादामध्ये होतें. संशयवाद, नास्तिकता व जडवाद या सर्वांच मूळ जडवस्तूचें आस्तत्व प्रस्थापित करण्यांत आहे. परंतु विश्वाचा उलगडा निराळ्या रीतीनें केल्यास हे तिन्ही परिणाम टाळतां येतील. ते टाळण्याचा प्रयत्न बर्क्लेनें आपल्या "मानवी ज्ञानाचीं मूलतत्त्वें" या ग्रंथांत केला.

अज्ञानाचें कारण

मनुष्यास ज्ञान करून घेण्याचें साधन असणारी बुद्धि मर्यादित असल्यामुळें अज्ञान रहातें असें आपण म्हणतों पण बर्क्लेच्या मतें तें बरोबर नाहीं. ईश्वरानें माणसास जी जी भूक दिली आहे तिच्याबरोबर ती शमविण्याचें साधनहि दिलें आहे. त्या साधनाचा योग्य तऱ्हेनें उपयोग मात्र करावयास पाहिजे. याच न्यायानें मनुष्यास ज्ञानाची इच्छा आहे ती पुरी व्हावयाची असल्यास ज्ञानाचें उपकरण जी बुद्धि तिचा योग्य उपयोग करावयास पाहिजे. याकरितां ज्ञानमीमांसेचीं तत्त्वें नीट चिकित्सा करून समजून घेतलीं पाहिजेत. त्यापासून टिकाऊ अशीं अनुमानें बांधलीं पाहिजेत. आपल्या अज्ञानाचें खरें कारण ज्ञानाच्या साधनांतील दोष नसून त्याचा चुकीचा वापर करणें हाच असतो. आपणच धुराळा उडवावयाचा व मग डोळ्यांस दिसत नाहीं अशी तक्रार करावयाची अशातला हा प्रकार असतो. यासाठीं ज्ञाता आणि ज्ञेय याची व्यवस्थित मीमांसा करण्याची आवश्यकता आहे.

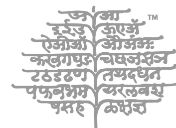
ज्ञेय विषयांचें वर्गीकरण केल्यास त्यांचे तीन प्रकार दिसतात: (१) ज्ञानेंद्रियाच्या द्वारा मिळणाऱ्या संवेदना (२) स्मरणशक्ति वा कल्पनाशक्ती मधील प्रतिमा (३) मनोव्यापाराकडे लक्ष दिल्यानें वासना अगर इतर मनोव्यापाराच्या कल्पना. नेत्रेंद्रियानें रंग व प्रकाश. स्पर्शेंद्रियानें कठीण, मृदु, शीत, उष्ण इ.; घ्राणेंद्रियानें सुगंध, दुर्गंध. रसनेंद्रियानें गोड, तिखट इ०; कर्णेंद्रियांनीं भिन्न भिन्न स्वर इ० संवेदना मिळतात. यापैकीं कांहीं संवेदना नियमितपणें एका बरोबर एक अशा एकत्र प्रत्ययास येतात. त्याना आपण एक नांव देतो आणि एक वस्तू आहे असें म्हणतों. उदाहरणार्थ, विशिष्ट रंग, चव, आकार, वास नेहमी एकत्र दिसतात त्यास आपण एक वस्तू आहे असें म्हणतो व तीस सफरचंद असें नांव देतो. याचप्रमाणें इतर संवेदनांच्या नियमित समूहास आपण वृक्ष, पाषाण, पुस्तक अशीं नावें देतों. हे सर्व आपणास अनुकूल अथवा प्रतिकूल असतील त्याप्रमाणें आपल्या ठिकाणी राग, द्वेष, सुख, दुःख, इत्यादि भावना जागृत करतात.

' मी ' आणि ' मन '

या सर्व ज्ञानाच्या विषयांखेरीज त्यांचें ज्ञान ज्याला होतें व कल्पना करणें, इच्छा करणें, स्मरण करणें, इत्यादि व्यापार जो करतो असा एक स्वतंत्रच असतो. त्यासच आपण ' मी ', ' जीव ', ' मन ' अगर ' चैतन्य ' असें म्हणतों. हा सर्व विषयांचा ज्ञाता अगर पहाणारा असतो. विषय असणाऱ्या संवेदना अगर कल्पना यांहून जीव भिन्न असतो. जीवानें अगर मनानें संवेदना पाहिल्या जातात. कारण पाहिलें जाण्यातच संवेदनाचें अस्तित्व असतें.

संवेदना म्हणजे काय ?

आपले विचार, भावना अगर कल्पना यांना आपल्या मनाच्या बाहेर अस्तित्व नसतें ही गोष्ट प्रत्येकजण कबूल करील. कारण त्या सर्व मनांतच असतात व त्यांचें अस्तित्व म्हणजे मनानें जाणल्या जाण्यांतच असतें. आपल्या संवेदनांच्या बाबतींतहि अशीच गोष्ट आहे. येथेंसुद्धां अस्तित्व याचा अर्थ ज्ञान–विषय होणें असाच आहे. ज्या मेजावर मी लिहीत आहे तें मेज अस्तित्वांत आहे, असें जेव्हां मी म्हणतों तेव्हां त्यांचा अर्थ असा की मी तें पाहूं शकतों व त्यास स्पर्श करूं शकतो. खोलीच्या बाहेर मी गेलो तरी तें असतेंच याचा अर्थ मी खोलीत असतों तर तें मला दिसलें असतें अगर दुसरा एकादा कोणी त्यास प्रत्यक्ष पहात आहे असा असतो. तेव्हां असणें म्हणजे कोणास





तरी दिसणें, कोणाच्या तरी मनांत असणें, होय. वस्तूंना मनाच्या बाहेर अस्तित्व नाहीं. अस्तित्व म्हणजे ज्ञेयत्व.

घरेंदारें, वृक्ष, पर्वत, नद्या वगैरे सर्व दृश्य पदार्थ अस्तित्वांत आहेत असें मत चोहीकडे प्रसृत झालेलें असतें याची बर्क्लेस मोठी मौज वाटते. कारण त्याच्या मतें या म्हणण्यांत कांहीं तथ्य नसतें. थोड्या विचारांतीं कळून येतें की वरील पदार्थ काय आहेत ? तर ते संवेदनांचे गट आहेत व संवेदनांना मनाशिवाय स्वतंत्र अस्तित्व नसतें. जड वस्तूस अस्तित्व नाहीं असें बर्क्लेनें म्हटल्यावर डॉक्टर जॉनसन्‌नें जवळच्या दगडावर लाथ मारली व 'हें या मताचें खंडन होय' असें म्हटलें. त्यावेळी बर्क्ले त्याच्या जवळ असतां तर खंडण करणें इतकें सोपें नाहीं असें त्यास आढळून आलें असतें. बर्क्ले म्हणाला असता की "या लाथेनें जडाचें अस्तित्व सिद्ध होत नाहीं. तुला लाथ मारताना आलेला अनुभव हा जडाचा नसून स्पर्शाच्या संवेदनेचा आहे."

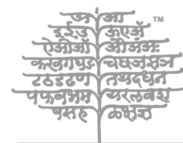
गौण आणि मुख्य धर्म

लॉकनें वस्तूंच्या धर्माचे गौण व मुख्य असे दोन प्रकार करून गौण धर्म (रंग, वास चव इ.) या संवेदना असून मुख्य धर्म (विस्तार, घनत्व, गति इ.) हे वस्तूंत असतात असें प्रतिपादिलें होतें. बर्क्लेनें या मताचें खंडन केलें. गौण धर्माप्रमाणेंच मुख्य धर्मही गौणच आहेत. दोन्ही निरनिराळे बाजूला काढतां येत नाहींत. ते अविभाज्यच आहेत. विस्तार व घनत्व असलेली वस्तू कोणत्या तरी रंगाची अगर वासाची असतेच रंग-वासाशिवाय मी तिला पाहूंच शकत नाहीं. याप्रमाणें सर्व धर्म हे एकाच पातळींतील होत. तसेंच त्याना आधार म्हणून वस्तू मानावी लागते, ती वस्तूच सर्व संवेदनांचें कारण असतें असें म्हणतात. ही वस्तू मनाच्या बाहेर अस्तित्वांत असेल तर तिचें ज्ञान आपणास होणें शक्य नाहीं. त्याचप्रमाणें आपल्या संवेदना अगर कल्पना यांना क्रियाशक्ति नसते, त्या नुसत्या असतात. कांहीं करीत नाहींत. त्यामुळें मुख्य धर्माच्या संवेदना या गौणधर्मांच्या संवेदनांचें कारण होऊं शकत नाहींत. वस्तूच कारण मानावयाची असल्यास ती जड मानतां येत नाहीं, क्रियाशील अशी मानली पाहिजे. क्रियाशील म्हणजे चेतन मानली पाहिजे. तेव्हां संवेदनांचें कारण जडद्रव्य नसून चेतन व क्रियाशीलच मानावयास पाहिजे. तेव्हां विश्वांत शेवटीं चेतन वस्तू अगर मन व त्याच्या संवेदना एवढ्याच रहातात. जडद्रव्यास तेथें थाराच नाहीं.

खरें व खोटें

मग जग व जगांत दिसणारे पदार्थ खोटे आहेत काय ? ते खरे असल्याचा आपला प्रत्यक्ष अनुभव असतो. बर्क्ले हा जगांत प्रत्ययास येणाऱ्या पदार्थास खोटे म्हणत नाहीं. जें दिसतें तें सर्व खरेंच आहे. फक्त आपली जड द्रव्याच्या अस्तित्वाची समजूत खोटी आहे एवढेंच. विश्वांत फक्त मन व त्याच्या संवेदनाच आहेत त्या सर्व माझ्या मनाच्याच संवेदना आहेत काय ? माझे सुखदुःखादि विकार या माझ्या मनाच्या वृत्ति आहेत पण खिडकीतून बाहेर पहाताना जग दिसतें, तेंहि माझ्या मनांतूनच उद्‌भूत झालेलें असतें काय ? बर्क्ले सांगतो की तें तसें नाहीं. त्याची निर्मिती आपणाहून वरिष्ठ अशा शाश्वत मनांतून झालेली असते. तें मन म्हणजे परमेश्वर होय. जगांतील सव पदार्थ या परमेश्वराच्या मनांतील संवेदना अगर कल्पना होत. मला जगांतील संवेदना प्रतीतीस येतात त्यांत एक प्रकारची सुसंगति व सुव्यवस्था दिसते. यासच आपण निसर्गाचे नियम म्हणतो. या सुव्यवस्थेचें कारण परमेश्वरच होय. या सुव्यवस्थेवरूनच अस्तित्व व जगाच्या धारणेची काळजी प्रतीत होते.

या रीतीनें बर्क्लेनें दृश्य जगाच्या प्रत्ययाच्या नैसर्गिक कारणांचें निराकरण करून चेतनशक्ति अगर ईश्वरच प्रत्येक दृश्याचें कारण आहे असें प्रतिपादलें. या दृष्टीनें पहातां 'अग्नि उष्णता देतो', 'जल शीतलता देतें' या शब्दप्रयोगाऐवजीं आपण 'चैतन्य अगर ईश्वर उष्णता देतो' 'ईश्वरच शीतलता देतो' अशी भाषा वापरावयास पाहिजे ! अशी भाषा वापरल्यास सामान्य माणसांत ती वापरणाराचें हसें होईल, यावर बर्क्ले म्हणतो की हें खरें आहे : "आपण भाषा वापरतांना सामान्य माणसांचीच वापरावी. परंतु विचार करतांना सुज्ञाबरोबरच करावा" कोपर्निकसनें सूर्याभोंवती पृथ्वी फिरते असें सिद्ध केलें व





आपणासहि तें पटलेलें असतें. तरीसुद्धां व्यवहारांत आपण " सूर्य उगवतो " अगर " सूर्य मावळतो " अशी भाषा वापरतोच. याप्रमाणें अग्नि व जल यांच्या उष्णता अगर शीतलता देण्याची भाषा व्यवहारांत वापरावयास हरकत नाहीं. फक्त सत्यस्थिती जाणून वापरावी एवढेंच.

ईश्वराचें अस्तित्व

बर्क्लेनें ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध करण्याचा प्रयत्न युक्तिवादानेंच केला आहे. पण तो युक्तिवाद त्याच्या पूर्वी होऊन गेलेल्या तत्त्वज्ञांच्या युक्तिवादाहून निराळ्या प्रकारचा आहे. देकार्त अगर लायबनिझ प्रमाणें त्यानें मनुष्याच्या ठिकाणी असणाऱ्या ईश्वराच्या पूर्णत्वाच्या कल्पनेवरून ईश्वराची सिद्धी केली नाहीं. लॉक व देकार्त प्रमाणे माझ्या अस्तित्वाचें आवश्यक कारण म्हणून ईश्वर मानला पाहिजे असेंहि तो म्हणत नाहीं. किंवा माझ्या ठिकाणी असलेल्या ईश्वराची कल्पनेचें कारण ईश्वरच असला पाहिजे असेंहि देकार्तच्या आणखी एका युक्तिवादाप्रमाणें तो म्हणत नाहीं. त्याचा युक्तिवाद अगदीं साधा आहे. माझ्या ज्ञानाचे विषय मी निर्माण केलेले नाहींत. त्याचा कर्ता अन्य कोणी असला पाहिजे. त्या विषयांची स्थिर रचना व सातत्य यावरून तो कर्ताहि शाश्वत व चेतन स्वरूप असला पाहिजे एवढाच त्याचा ईश्वराच्या अस्तित्वाचा साधा युक्तिवाद आहे.

या युक्तिवादास अनुसरून बर्क्ले म्हणतो की विचार न करतांच सामान्य माणसें म्हणत असतात की आम्हाला ईश्वर दिसत नाहीं. तो दिसला तर त्याच्यावर आम्ही विश्वास ठेवूं व त्याच्या आज्ञा पाळूं. पण खरोखर त्याला पहावयाचें असेल– त्या सर्व विश्वाच्या नियंत्याचें दर्शन घ्यावयाचें असेल तर आपण फक्त आपले डोळे उघडे ठेविले पाहिजेत. म्हणजे आपणासभोंवती दिसणाऱ्या मानवबंधूंपेक्षांहि तो अधिक स्पष्ट दिसेल. याचें स्पष्टीकरण बर्क्ले असें करतो की आपण मनुष्य पहातो म्हणजे काय करतो ? त्याचे मन अगर जीव आपणास प्रत्यक्ष दिसत नाहीं तर शारीरिक हालचालीच्या संवेदना आपणास प्रत्यक्ष दिसतात व त्यावरून आपण दुसऱ्या जीवाचें अस्तित्व जाणतो. याच न्यायानें मनुष्याच्या संवेदनाहून कितीतरी स्पष्ट, स्थायी व सर्वकाळ दिसणाऱ्या विश्वदृश्याच्या संवेदनावरून ईश्वराच्या अस्तित्वाचें दर्शन घडतें. त्याच्या निकटत्वाची व आपलें जीवन त्यांतच हालचाल करीत असल्याची प्रतीति येते. जें जें कांहीं दृष्टीस दिसतें, कानास ऐकूं येतें, स्पर्शास समजतें त्या सर्व संवेदना ईश्वरी सत्तेचींच कार्यें अगर खुणा होत. इतकें सोपें व जवळ असणारें सत्य माणसें ओळखत नाहींत, व परमेश्वराच्या प्रगट खुणांनींच आपण आंवती भोवतीं वेष्टिले गेलों असतां त्या जाणत नाहींत, याबद्दल बर्क्लेस त्यांच्या अज्ञानाची व बेसावधपणाची कीव येते. प्रकाश अधिक झाला म्हणजे सुद्धा डोळे आंधळे होतात !

याप्रमाणें बिशप बर्क्लेनें जडवाद व संशयवाद यांचे निराकरण करून अध्यात्मवाद प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न केला. त्याच्या विचारसरणींत कांहीं सूक्ष्म दोष आहेत. परंतु स्टेसनें म्हटल्याप्रमाणे टीकाकारांनी दोष काढण्याचा प्रयत्न केला, पण ते काय आहेत याबद्दल मात्र त्यांच्यात एकमत नाहीं. त्याचें तत्त्वचिंतन मात्र प्रामाणिक आहे. तत्त्वचिंतनाच्या मोलाबद्दल त्यानें ' सिरिज ' नामक अखेर ग्रंथाचे शेवटी उद्गार काढले आहेत की, " ज्यानें परमेश्वर, मानवी मन, व त्याचें अंतिम कल्याण याबद्दल फारसा विचार केला नाहीं असा मनुष्य कदाचित् उत्कर्ष पावणारा भूमिवरील कीटक बनेल पण तो कीव करण्याजोगा देशभक्त अगर मुत्सद्दी मात्र खात्रीनें होईल. "





[अनुक्रमणिका](#)





श्री. हेमकांत वेंकटेश बळकुंदी

शासनसंस्था व बुद्धिजीवीवर्ग

समाजशास्त्रामध्यें समाजाच्या घटनेचा अभ्यास करतांना समाजाचें निरनिराळ्या सामाजिक समूहांत विभाजन करण्याची प्रथा आहे. परंतु समाजांतील बुद्धिजीवी व श्रमजीवी या दोन मूलभूत स्वरूपांचे भेदात्मक समूह, त्याची घटना व परस्परसंबंध, या विषयावर जितका विचार झाला आहे व त्यांतल्या त्यांत बुद्धिजीवीवर्गाचें समाजशास्त्र या विषयाबद्दल जितका पद्धतशीर व सखोल विचार करण्यांत आला आहे, तितका दुसऱ्या एखाद्या सामाजिक समूहाबद्दल झालेला नाहीं. सांप्रतकालीं तर विभागशासनाची व्याप्ती अितक्या प्रमाणांत वाढली आहे कीं तिच्यामुळे या वर्गाच्या स्थानांत फार दूरगामी स्वरूपाचा फरक घडून आला आहे. त्यामुळें या विषयाचा विचार करणें उद्बोधक ठरेल असें वाटतें. बुद्धिजीवी हें विशेषण त्याच्या सार्वत्रिक वापरामुळें दिसावयाला सोपें दिसत असलें तरी त्याची सर्वमान्य व्याख्या करणें बरेंच कठीण कार्य आहे. या लेखापुरतें बुद्धिजीवी हें वर्गलक्षण प्राधान्येकरून जे ज्ञानसंवर्धन व अध्ययन-अध्यापन या सामाजिक कार्यात गुंतलेले आहेत अशांना लागू पडतें असें मानावें. ज्ञानक्षेत्रांतील त्यांचें हें कार्य त्यांच्या उपजीविकेचें साधन असतेंच व असेलच असें नाहीं. कित्येक वेळेला त्यांच्या उपजीविकेचें साधन हें सर्वस्वी या क्षेत्राबाहेरील असूं शकतें व वस्तुतः असतेंहि. यावरून हा बोध सहजच होईल कीं बुद्धिजीवी या विशेषणांनी त्यांच्या सामाजिक कार्याचा (social function) बोध होतो, परंतु तो शब्द त्यांच्या संपूर्ण व्यक्तिमत्त्वाचा निदर्शक नाही.

प्राचीनकाळांत बुद्धिजीवीवर्ग

समाजाचे बुद्धिजीवी व श्रमजीवी असे दोन विभाग त्याच्या अस्तित्वांइतकेच सहजीवी आहेत कीं काय या प्रश्नाचें उत्तर देणें अतिशय कठीण असलें तरी फार पुरातन कालापासून हें विभाजन शिष्टसंमत होतें असें म्हणतां येईल. त्या दोन वर्गांचे परस्परांशीं असलेले संबंध, त्यांच्या सामाजिक स्थानांतील श्रेष्ठ-कनिष्ठता व त्यांच्यांत उद्भवणारा प्रसंगोपात्त संघर्ष यांची वैचारिक छाननी हीसुद्धा तितकीच पुरातन असावी असें दिसतें. आपल्या भारतवर्षाच्या प्राचीन इतिहासाकडे दृष्टिक्षेप केल्यानंतर चटकन् एक गोष्ट लक्षांत येते, ती ही कीं बुद्धिजीवीवर्ग हा सुरुवातीपासून ब्राह्मणवर्णाशी तादात्म्य पावला होता. त्यामुळे हिंदुस्थानांतील बुद्धिजीवीवर्गाचा अितिहास जाणून घेतांना या वर्णांचें व कालांतराने उद्भवलेल्या ब्राह्मणजातीचें स्थान व कार्य यांचा विचार करणें साहजिक आहे. वेदकालीं हिंदुस्थानांत अगोदरच येऊन राहिलेल्या स्थानिक आर्य लोकांची व वायव्येकडून दिवोदास व सुदास यांच्या नेतृत्वाखाली आलेल्या नवीन आर्य लोकांची संस्कृति एक होऊन हे दोन समाज एक होण्याची क्रिया चालू असतांना ब्राह्मण वर्णाची उत्पत्ति झाली. या वर्णाची सुरुवात यज्ञ करणारे ऋषि व ऋत्विज यांच्यापासून झाली. या वर्णांतर्गत लोकांनी–ज्यांचें पुढें बहुधा ब्राह्मणजातींत रूपांतर झालें–शास्त्र व वाङ्मय यांचा अभ्यास करण्याचा प्रघात सुरू केला, व आपली आर्यसंस्कृति आसेतुहिमाचल पसरविली. त्यामुळे अनेक निरनिराळ्या वंशांतील लोक समान सांस्कृतिक झाले[१]. यासारखें सामाजिक विस्ताराचें व सांस्कृतिक एकीकरणाचें कार्य या वर्णांतील लोकांनी जितकें पद्धतशीरपणे केलें तितकें इतर समाजांतील यांना समांतर असणाऱ्या वर्गानें केलें असें दिसून येत नाहीं. ब्राह्मणवर्णाला समांतर असे इतर समाजांतील वर्ग म्हणजे "मग" व ज्यूइश लोकांचे आचार्य हे होते. "मग" वर्गाच्या पौरोहित्याचा अधिकार पश्चिम आशियापासून सिंधुनदापर्यंत मान्य होता आणि सिंधुनदाच्या पूर्वेस देखील त्यांचें वर्चस्व स्थापन झालें होतें. पण त्यांची विद्या आपल्या समाजाचें सातत्य व प्रामुख्य राखण्यास

१. सुलभ विश्वकोश, भाग ६ वा, पान २७२९.

अनुक्रमणिका





अपुरी पडली व आज शाकद्वीपी ऊर्फ मग, या ब्राह्मणाशिवाय व बंगालमधील आचार्य ब्राह्मणाशिवाय या वर्गाचे प्रतिनिधि फारसे उरलेले नाहींत. ज्यू लोकांत कोहेन व लेव्ही या दोन उपासकांचीं घराणीं आज फक्त आडनांवाच्या रूपानेंच उरलीं आहेत. या दोन्हीहि वर्गांना आपली संस्कृति व्यापक व अनेक-जनमान्य करतां आली नाहीं[2]. पाश्चात्य राष्ट्रामध्येंहि बुद्धिजीविवर्गाकडून करण्यांत येणाऱ्या कार्यांत निव्वळ बुद्धीच्या चापल्याला प्राधान्य नाहीं. तसेंच निव्वळ ज्ञानाचा भार वाहाणाऱ्यालाहि बुद्धिजीवी समजण्यांत येत नाहीं. बुद्धिजीवी व्यक्तीमध्यें एखाद्या धर्मगुरूला शोभतील असे गुण असावेत, धर्मगुरुचें कार्य कर-ण्याची पात्रता व प्रसंगविशेषीं राजकीय कामगिरी करण्याची तयारी असावी, अशी अपेक्षा तत्कालीन समाजांत प्रचलित होती. त्याच्या ज्ञानाचा उपयोग समाजाच्या हितासाठीच व्हावा, त्याने सर्वसामान्य जनतेच्या गरजांची माहिती करून घ्यावी, व त्या गरजांचें समाधान करण्यासाठी समाजाला मार्गदर्शन करावें, असा दंडक होता.[3]

ब्राह्मणांची कामगिरी : तेव्हां व आतां

हिंदुस्थानांतील ब्राह्मणवर्गाने समाजाचें पौरोहित्य आपल्याकडेच ठेवलें व तें सतत आपल्याकडेच कायम राहावें म्हणून त्यांनी विविध प्रयत्नहि केले. समा-जाच्या घटनाशास्त्रांतील सिद्धांतानुसार समाजांतील विविध कार्यान्वयी समूहांना निश्चित व योग्य स्थान मिळणें अत्यावश्यक असल्याने सामाजिक कार्यविभा-जनामध्यें हिंदुसमाजाने या वर्गाकडे अध्ययन, अध्या-पन, यजन, याजन, दान व प्रतिग्रह अशीं सहा कामें सोपविलीं. या वर्णांतील लोकांनी वेदविद्या पठन करण्याचें कठीण काम वंशपरंपरा चालू ठेवून वेदमूलक विद्येचा अभ्यास केला. चारहि वर्णांचें पौरोहित्य करून अखिल हिंदुसमाजाला धार्मिक बाब-तींत मार्गदर्शन केलें, धार्मिक आचारविचारांचें नियमन केलें, व हिंदूंची धर्मश्रद्धा जाज्वल्य टिकविली. या धार्मिक कामगिरीबरोबरच त्यांनी सामाजिक व राजकीय बाबतींतहि उल्लेखनीय कार्य केलें. समाज-विस्तार व संस्कृतिकरण यांचा पहिला प्रघात पाडणारे ब्राह्मण हे होत. त्यांच्यानंतर ही प्रथा बौद्ध, ख्रिस्ती व मुसलमान संप्रदायांतील लोकांनी पुढें चालविली. ब्राह्मणांचें दुसरें कार्यक्षेत्र म्हणजे अध्ययन-अध्यापन वा विद्याभ्यास हें होय. त्यांतील कामगिरीबाबत त्या विषयाचा सांगोपांग अभ्यास व ऊहापोह करणाऱ्यापैकीं सुप्रसिद्ध मानववंशशास्त्रज्ञ डॉ. केतकर यांचें मत देणेंच इष्ट ठरेल– "ब्राह्मणांची विद्या वृद्धिंगत झाली ती कांहीं तरी विशिष्ट सामाजिक विकासाचें उपांग म्हणून झाली. वेदांचें संहितीकरण सामाजिक हेतूने झालें, पुराणांचें साहित्य एकीकृत होण्यास सामाजिक हेतूच प्रधान होता. साहित्याचें एकीकरण झाल्यानंतर त्या साहि-त्याचें रक्षण, त्या साहित्याचा विशेष पद्धतशीर अभ्यास, या गोष्टी आवश्यकच होतात. ब्राह्मणी विद्येच्या विकासाचा अभ्यास अर्थात् समाजाच्या विकासाचें अंग या दृष्टीनेच झाला पाहिजे. निरनिराळे लोक एकत्र आले असतां त्यांत दिसणाऱ्या भिन्न विचारांचें व आचारांच एकीकरण करणें, विद्येचाच विकास व्हावा यासाठी समाजास इष्ट वळण लावून देणें, इत्यादि गोष्टी साध्य करण्यास ब्राह्मणांनी प्राचीन काळीं जी कामगिरी केली ती जगाच्या इतिहासांत अपूर्व आहे."[4] ब्राह्मणांनी केलेल्या तिसऱ्या महत्त्वाच्या कामगिरीचा उल्लेख करावयाचा म्हटलें तर ती म्हणजे त्यांनी शेकडो वर्षें क्षत्रिय राजघराण्यांतील राजांचें मंत्रिपद पत्करून–तर कांही वेळेला व्यक्तिशः राजदंड धारण करून–निर्लोभवृत्तीने राजधर्म पाळण्यास हिंदु राजामहाराजांना प्रवृत्त केलें आहे. या स्वरूपाच्या शतकानुशतकें चालत आलेल्या कामगिरींत ब्रिटिशांच्या आगमनानंतर आकस्मिकपणें व संपूर्णपणें बदल झाला. या वर्गाचे गृहस्थ व भिक्षुक असे दोन विभाग पडले. गृहस्थ ब्राह्मणांनी तर अलीकडे पुष्कळशा अशा व्यवसायांत शिरकाव केला कीं जे प्राचीन काळीं क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र या वर्णांच्या लोकांनीच करावे असा सामाजिक प्रघात होता.

---

२. डॉ. केतकर, 'भारतीय समाजशास्त्र' पृष्ठ १२४.

३. Encyclopaedia of Social Sciences, Vol. VIII p. 118.

४. डॉ. केतकर, "भारतीय समाजशास्त्र" पृष्ठ १२३.

अनुक्रमणिका

बुद्धिजीवींना शारीरिक श्रम

वर समाजांतील व्यक्तींचें वर्गीकरण बुद्धिजीवी या प्रकारविशेषांत करण्याच्या प्रक्रियेंत ज्ञानरक्षण व ज्ञान-संवर्धन या दोनच लक्षणांचा वापर करण्यांत येत होता असें गृहीत धरलें होतें. याचा अर्थ समाजांतील कोण-त्याहि व्यक्तीला या वर्गांत प्रवेश करणें सहजसाध्य असावें अशी समजूत होईल. पर्शुभारतीय काळामध्येच अथर्वणांचें ऊर्फ पुरोहितांचें वर्चस्व स्थापन झालें होतें. जोंपर्यंत यज्ञसंस्था रूढ असून पुरोहितांचा धंदा चालू होता तोंपर्यंत त्या वर्गांत इतर वर्गांतील व्यक्तीहि प्रवेश करून घेत असत. परंतु विश्वामित्र व वसिष्ठ यांच्या पौराणिक काळांतील वादांकडे पाहतां एखाद्या व्यक्तीचें "ब्राह्मण्य" हें त्याच्या जन्माधिष्ठित असावें कीं त्याच्या सामाजिक कार्यावर अवलंबून असावें हा वाद जोरांत चालू होता. या प्रश्नाला जातिस्वरूप कुरुयुद्धोत्तर कालांत येऊं लागलें असावें असें दिसतें. या वर्गलक्षणाचा विचार किंचित् अर्वाचीन आहे असें वाटावयास लावणारा त्याहिपेक्षां पुरातन-वाद म्हणजे समाजांतील बुद्धिजीवी व श्रमजीवी या दोन वर्गांचे परस्परांशी असलेले संबंध हा होय. बुद्धिजीवी व्यक्तीने शारीरिक श्रमाचें कार्य करणें सामाजिक स्थैर्यासाठी आवश्यक आहे कीं नाही हा विचार सामान्यतः नेहमीच विवाद्य असावा असें म्हणतां येईल. परंतु वैदिक काळांतील वर्णव्यवस्थेंत उच्चवर्णीय लोक शारीरिक श्रम करीत होते. ऋग्वेदामध्ये (१०. १६. ५-६) मेंढ्या पाळणाऱ्या व त्यांच्या लोकरीपासून कापड विणणाऱ्या एका ऋषीची स्तुति आढळते. अथर्ववेद १४. १-४५ मध्यें उच्चवर्णीय स्त्रिया सूत कातून कापड विणत असल्याचा उल्लेख आढळतो.[५] नहुष व अगस्ति यांच्या पौराणिक कथेकडे पाहिलें असतां त्याकाळीं बौद्धिक कार्य करणाऱ्यावर शारीरिक श्रमाची सक्ती करूं नये असा विचार प्रबळ होता असा बोध मनांत उतरतो. समाजामध्यें बुद्धिजीवी वर्गाच्या कार्याला श्रमजीवीच्या कार्यापेक्षां सामाजिक प्रतिष्ठा व महत्त्व जास्त मिळत असलें तरीसुद्धां या वर्गाला शारीरिक श्रमाच्या कामां-तून अजिबात वगळणें कितपत व्यवहार्य ठरेल हाहि विवाद्य प्रश्न असून आजहि अनिर्णीतच आहे. ॲडॅम स्मिथच्या काळापासून जरी या प्रश्नावर आर्थिक दृष्टिकोनांतून विचार चालू असला तरी आज एक गोष्ट निर्विवादपणें म्हणतां येईल ती अशी कीं, भांडवलदार वर्गाच्या बरोबरीनें जर समाजाचें शोषण केलें असेल तर तें बुद्धिदारवर्गाने (intellectualocracy) केलें असें म्हणणें योग्य ठरणार नाही. या विधानाचें प्रत्यक्ष उदाहरण म्हणून हिंदुस्थानकडे बोट दाखवितां येईल. हिंदुस्थानांतील ब्राह्मणांना ज्ञानाचें संवर्धन करणें हा आपला वर्गविशेषात्मक अधिकार आहे व जीवनांतील उच्च गोष्टींचा विचार करणें हें आपलें कर्तव्य आहे असें वाटत होतें. निव्वळ श्रमाचीं कामें करण्यासाठीं इतर वर्ग निर्माण झाले आहेत ही कल्पना समाजांत बळावली."[६] निव्वळ एक आदरणीय मत म्हणून उल्लेख करावयाचा म्हटल्यास महात्मा गांधींनी त्यांच्या कलकत्त्याला झालेल्या शेवटल्या व्याख्यानांत असा विचार व्यक्त केला कीं कविवर्य रवींद्र व सुप्रसिद्ध शास्त्रज्ञ चंद्रशेखर रामन् यांच्यासारख्या व्यक्तींनीहि शारीरिक श्रम करावे ही कल्पना आपल्याला पसंत आहे.[७]

शासनाचे साहाय्यक

आतांपर्यंतच्या उपपादनावरून हें सहजच लक्षांत येईल कीं समाजाने आजवर बुद्धिजीवीवर्गाला अत्युच्च स्थान प्रदान केलें असलें तरी त्या वर्गाची घटना, त्याच्या कार्याचें स्वरूप व त्याचे दुसऱ्या वर्गाशी अस-लेले संबंध, यामध्यें कालमानानुसार परिवर्तन घडून येत होतें. त्याला निश्चित स्वरूप येऊन वा प्राप्त होऊन तें चिरंजीवी केव्हांच झालेलें दिसत नाही. ज्या वेळेला राजसत्ता नवजात किंवा अविकसित स्वरूपांत होती, तेव्हांहि समाजाच्या आचारविचारांचें नियमन करण्याचें काम, त्यावेळेला अशा प्रकारचे सामाजिक नियम वा कायदे करण्याची सत्ता कोणाहि एकाच शासकाकडे व संस्थेकडे सोपविलीं नसल्यामुळे, तत्कालीन विचारांना

---

५. Dr. Bhagwandas, " Sanatan Vedic Dharma, 1948. p. 104.

६. Mahadev Prasad, " Social philosophy of Mahatma Gandhi " p. 98.

७. Ibid. p. 97.





अनुसरून धर्मशास्त्रकार या बुद्धिजीवीवर्गावरच पडलें. परंतु कालांतरानें एकछत्री राजसत्ता कायम स्वरूपांत स्थापन झाल्यावर व बुद्धिजीवीवर्गाचें तिच्याशी संघटन जास्त वाढल्यावरहि समाजाचे धर्मशास्त्रकार व शासन-संस्थेचे पदाधिकारी अशी दुहेरी जबाबदारी याच वर्गावर पडली.[८] तरीसुद्धां या कालामध्यें समाजांतील बुद्धिजीवीवर्गाचें स्थान हें शासनसत्तेच्या बरोबरीचें,–किंबहुना शासनसत्तेला मार्गदर्शन करण्याचें होतें.

शासनसंस्थेच्या विकासेतिहासाचा आढावा

समाजामध्यें शासनसंस्था केव्हां व कशी अस्तित्वांत आली या कूटप्रश्नाच्या उत्तराकडे संपूर्णपणें दुर्लक्ष केलें तरीसुद्धां राजसत्ता अस्तित्वांत येण्याच्या पूर्वी जगांतील निरनिराळ्या समूहांत शारीरिक बळ वा युक्तिबळ यांच्या आधारावर एखाद्या व्यक्तीला नेता मानण्याची प्रथा प्रचलित असावी असें सामान्यतः म्हणतां येईल. या पद्धतींतूनच राजसत्तेचें उद्धवन झालें असून तिची परिणति कालांतरानें एकछत्री व अनियमित राजसत्ता निर्माण होण्यांत झाली असावी असें दिसतें. या प्रकारची राजसत्ता बराच काळ जरी टिकली तरी सतत वाढणाऱ्या सामाजिक गरजा तिच्यांतून पूर्ण होईनाशा झाल्या, समाजाचा विस्तार व समाजनियमनात्मक सत्तेची व्याप्ती वाढूं लागली. याचा परिणाम असा झाला कीं समाजांतील व्यक्तींच्या सहकार्यानें संवर्धन होत असल्या शासनसंस्थेंतील व्यक्तींचे अनुभव, ज्ञान व तज्जन्य कौशल्य यामुळें राजामहाराजांना सल्लामसलतीसाठीं कांहीं लोक निवडून काढावे लागले. त्यांच्या साहाय्यानें वाढत्या शासनसत्तेच्या कार्याला मार्गदर्शन करणें शक्य होऊं लागलें. याप्रमाणें शासनाच्या कार्यासाठीं निवडक लोकांशीं विचारविमर्श करण्याची निकड जरी भासूं लागली तरी आपल्या हातांतील सत्तेवर अतिक्रमण करतां येऊं नये याची काळजी राजे लोक घेत असत.

कालांतरानें समाजाच्या प्रशासनाची व्याप्ती ज्या प्रमाणांत वाढीला लागली व शासनांतील तज्ज्ञ लोकांचीहि संख्या वाढू लागली तेव्हां राजामहाराजांचें कांहीं विवक्षित व विश्वासु व्यक्तींशीं वा सल्लागारांच्या मंडळांशी नित्य किंवा प्रासंगिक सल्लामसलतीनें समाधान होईनासें झालें. त्यांतूनच त्यांच्या जास्त संपर्कामुळें विश्वासपात्र झालेल्या व सल्ला देण्यास सतत उपयोगी पडणाऱ्या व्यक्तींच महामंडल वा शिष्टसभा यांची निर्मिति झाली. जोंपर्यंत शासकीय बाबींचें ज्ञान हें त्या पिढीच्या अनुभवावर आधारलेलें होतें व शासनतंत्र हें प्रशासकीय नियमावर आधारलेलें नसून लोकाचार व रुढी या दोन्हींवर अधिष्ठित होतें तोंवर या महामंडलांत साधारणपणें धर्मगुरु, वयोवृद्ध मुत्सद्दी व समाजनेते यांचा अंतर्भाव होत होता. या मडलांचें कार्य राजाला सल्लामसलत देण्यापुरतेंच मर्यादित होतें. परंतु कांहीं वेळेला असें अनुभवास आलें कीं बऱ्याच काळपर्यंत टिकल्यामुळें व त्यांच्या स्थायी स्वरूपामुळें सत्ताकेंद्रित होऊन हीं महामंडलें सत्तेच्या राजकारणांत राजाबरोबर स्पर्धा करूं लागलीं. रोममधील सीनेट, व्हेनिसचीं कौन्सिलें व अथेन्समधील एरिओपाग हीं 'महामंडलें' या प्रकारचीं उदाहरणें समजतां येतील. परंतु याप्रकारें सत्ता बळकावणाऱ्या शिष्टसभा या अपवादात्मकच समजाव्या लागतील. शासनसत्तेला याप्रमाणेंच परंतु निराळ्या हेतूनें मदत करणाऱ्या सेवकांचा विचार करावयाचा म्हटल्यास सहज उल्लेख करतां येतील असे दोन प्रकार होते. एकतर राजसत्तेला निर्वेतन वा मानद सेवा करणाऱ्यांचा वर्ग व राजसत्तेला मदत करणें हा ज्यांचा उदरनिर्वाहाचा व्यवसाय वा

८. डॉ. केतकर " भारतीय समाजशास्त्र पृ. १३५.

९. " In ancient India, the King was the head of the state; but not of society. He had a place in the social hierarchy, but it was not the highest place. As the symbol of the state, he appeared to the people like a remote abstraction with no direct touch with their daily life which was governed by the social organisation. The points of contact betweeu the state and the ordinary interests of daily life of the people were indeed very few. " – Dr. Radhakamal Mukherjee ' Local Self–government in Ancient India ' 1920. p. 4.

वृत्ति आहे अशा लोकांचा वर्ग. राजसत्तेला साहाय्य करणाऱ्या वर्गाच्या किंचित् विवरणावरून ही गोष्ट सहजच लक्षांत येईल कीं समाजाच्या शासनाचा विस्तार ज्या प्रमाणांत वाढूं लागला व ज्या प्रमाणांत शासनसत्ता निरनिराळ्या परस्परपूरक विभागांतून कार्यान्वित होऊं लागली त्याप्रमाणांत समाजांतील कांही विशिष्ट व्यक्ती निरनिराळ्या पदावर अधिष्ठित होऊन सतत वा नैमित्तिक रूपाने शासनसत्तेशी संबंध स्थापन करूं लागल्या. प्रशासनमूलक सत्तेचा उपयोग जसजसा सामाजिक व्यवहारांत वाढूं लागला तसतसा त्या घटनेचा परिणाम हा झाला कीं समाजांतील व्यक्तीचें परस्परसंबंध व त्यांचे शासनसंस्थेशीं येणारे व्यक्तिशः संबंध वा सामुदायिक संबंध यांच्यामध्यें मूलभूत स्वरूपाचा बदल घडून आला. रूढिग्रस्त सामुदायिक जीवनांतून तत्कालीन मानवीसमाजाचें रूपांतर शासनसंस्थेशी येणाऱ्या संबंधांच्या आधारावर विभाजित अवस्थेंत झालें. त्याच वेळेला शासन संस्थेंतील व्यक्तींच्या परस्परांशी असणाऱ्या संबंधाना निराळेंच रूप येऊं लागलें. शासनांतील व्यक्तीचा राजांशी येणारा संपर्क जितका निकट व घनिष्ट तितकें तिचें स्थान शासनव्यवहारांत सन्मानाचें व तिचा कार्यभारहि जास्त मोठा व महत्त्वाचा असा शासनसंकेत रूढ होऊ लागला. कालांतरानें यांतून शासनसंस्थेंतील विविध श्रेणींचा जन्म झाला असावा.

वरील पूर्वेतिहासाकडे पाहिलें तर असें आढळतें कीं मनुस्मृति वगैरे स्मृतिग्रंथांतहि शासनशास्त्र या विषयाचा कांही प्रमाणांत ऊहापोह केलेला आहे. राजाने शिष्टांच्या सभेत बसून राज्यकारभार कसा चालवावा याविषयी विवेचन केलेलें आढळतें. राजप्रमुख शासनसंस्थेप्रमाणें त्याकाळीं कांही गणराज्येंहि होतीं. तेथील राज्यकारभार त्या प्रदेशांतील शिष्टजनांच्या आदेशानुसार चालत होता असें दिसतें. हीच शासनप्रणालि भारतवर्षांत दीर्घकाल अस्तित्वांत होती.[१०] अष्टप्रधानयुक्त राजशासनपद्धति परंपरागत दीर्घकालापासून चालत आलेली असून तिच्यातूनच पुढें शिवाजीच्या राज्यशासनपद्धतीचा उगम झाला. किंबहुना मोगलांनीहि याच पद्धतीचा थोड्याबहुत फरकाने अवलंब केला असे म्हणणें सयुक्तिक व साधार होईल. अर्थातच वर म्हटल्याप्रमाणें हिंदुस्थानच्या समाजरचनेचें वैशिष्टय हें होतें कीं बुद्धिजीवीवर्ग हा सामाजिक स्थानांत व प्रतिष्ठेंत शासकीय व्यक्तींच्या बरोबरीचा वा कित्येक वेळेला खुद्द राजाला गुरुस्थानी मानला जाण्यासारखा होता.

शासक व शासित वर्ग

एक विचार सहजच सुचतो तो हा कीं शासनसत्तेच्या अगदी प्राथमिक अवस्थेंत वा अविकसित वा विकासोन्मुख काळांत सत्तेची परिणति समाजांत शासक व शासित वा राजा व प्रजा असे भेद निर्माण करण्यांत होत होती. समाजामध्यें नुसती शांतता व सुव्यवस्था निर्माण करणें एवढाच परिणाम सत्तेचा होत होता असें नसून सत्ताव्यवहारामुळें समाजांत विभाजन घडून येत होतें. शासनसत्तेचा अर्थ समाजांतील सर्व व्यक्तींनी एकात्र व्यक्तीचें अंकित असणें असा नाहीं; तर तिच्यामुळें समाजांत निरनिराळे वर्ग किंवा श्रेणी निर्माण होतात. सर्वसामान्यपणें सत्ता या शब्दाचा अर्थ मानवी इच्छाशक्तीचा दृढ व हेतुबद्ध उपयोग असा होतो, परंतु ती इच्छाशक्ति एका व्यक्तीची असली तरी तिला कार्यान्वित करण्यामध्यें तिला सहयोग देणाऱ्या व तिचें प्रभुत्व मानणाऱ्या इतर व्यक्तींच्याहि इच्छाशक्तींनी संघटित अशी एक जटिल व श्रेणिबद्ध रचना निर्माण व्हावी लागते. राजसत्तेच्या शासकीय कार्याचा भार जसा वाढूं लागतो तसे तिच्या घटनेतहि (structure) महत्वाचे बदल घडून येतात. या बदलांची परिणति समाजांत सत्तासंपन्न व सत्ताहीन वर्ग निर्माण होण्यांत होते.[११]

विभागशासन आणि कर्मचारी सत्ता

एकछत्री राजसत्ता व तिला मदत करण्यासाठी कालांतराने अस्तित्वांत आलेलीं महामंडळें, वा राजसत्तेला मदत करणें ही मानद सेवा आहे असें मानणारा वर्ग, किंवा शासकीय कार्य ही वृत्ति समजून काम करणारा वर्ग, हे सर्व शासनसंस्थेच्या कार्याच्या विकासांतील टप्पे समजावे लागतील. परंतु समाजाच्या शासनाची जबाबदारी ही एका व्यक्तीचीच न राहतां

१०. सुलभ विश्वकोश भाग ६ वा. पान, २४१६.

११. R. M. Mever, " The modern state. " p. 47.




तिचें रूपांतर कार्यान्वयी व श्रेणिबद्ध संस्थेत होण्याची ही प्रक्रिया औद्योगीकरणानंतर अस्तित्वांत आलेल्या भांडवलशाही आर्थिक व्यवस्थेमुळे जास्तच सुस्पष्ट-रूपानें दृग्गोचर होऊं लागली.[१२] शासनसंस्थेचें रूपांतर विभागशासनांत वा कर्मचारीसत्तेंत (Bureaucracy)[१३] होण्याची क्रिया प्रकर्षानें सुरू झाली. अर्थातच यापूर्वी विभागशासनपद्धतीचा प्रयोग सामाजिक इतिहासांत झालाच नाही असा मात्र निष्कर्ष काढता येत नाहीं.[१४] भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेचा मूलाधार हा कार्यांतील बिनचूकपणा, निस्संदिग्धता, सातत्य व गतिमानता यांच्यामुळे प्राप्त झालेल्या बळकट संघटनेवर अवलंबून असतो. सामान्यतः प्रचंड प्रमाणावर संघटित झालेल्या भांडवली व्यवसायांची कार्यपद्धति ही विभागशासनाच्या धर्तीवरच असते. कार्यक्षमतेची महत्तम पातळी गाठावयाची म्हटल्यास आजच्या काळांतील शासनाला आधुनिक दळणवळणाच्या साधनांचा संपूर्ण उपयोग करावा लागतो व निरनिराळ्या सामाजिक आणि आर्थिक प्रश्नावर समाजाला मार्गदर्शक होईल अशा रीतीनें आपल्या प्रतिक्रिया व धोरण यांची तयारी ठेवावी लागते. या प्रकारची तयारी किमान कालमर्यादेत विभागशासनपद्धति जितक्या सहजतेने करते तितक्या प्रमाणांत दुसरी कोणतीच शासनपद्धति करूं शकत नाही. या तिच्या तांत्रिक वैशिष्ट्यामुळे व श्रेष्ठतेमुळे त्या पद्धतीचा प्रसार व उपयोग अितक्या वाढत्या व विस्तृत प्रमाणांत होऊं लागला हा विचार सहजच मनाला पटतो. यंत्रयुगाच्या पूर्वीच्या काळांतील उत्पादनपद्धतीशी यंत्रयुगातील परिस्थितीची तुलना केली असता जो फरक प्रकर्षानें नजरेंत भरतो तोच फरक प्रशासनाच्या इतर पद्धतींची व विकसित विभागशासनाशी केली असतां लक्षांत येतो. म्हणूनच बिनचूकपणा, निर्णय घेण्याची त्वरित सुविधा, निस्संदिग्धपणा, सातत्य, श्रेणिबद्धता, संघर्षाचा अभाव व खर्चांतील बचत या सर्व कायद्यांचा लाभ विभागशासनपद्धतींत – त्यांतल्या त्यांत एकाधिपत्यात्मक (monocratic) विभागशासनांत- होतो तितका इतर कोणत्याहि प्रशासनपद्धतींत होत नाहीं असें निश्चित मत मॅक्सवेबर या जर्मन समाजशास्त्रज्ञानें व्यक्त केलें. त्याबरोबरच वरकरणी मानार्थ वा निर्वेतन कार्य करणाऱ्या महामंडलीय किंवा मानद वा वृत्तिरूपाने चालविलेल्या शासनपद्धतीपेक्षाहि विभागशासन हें दीर्घकालीन खर्चाच्या दृष्टीनें स्वस्त पडतें असाहि अभिप्राय त्यानें व्यक्त केला आहे.

चलनाचा प्रादुर्भाव

या शासनपद्धतींचे विवरण थोडक्यांत करावयाचें म्हटल्यास असें म्हणतां येईल कीं साधारणपणे कायद्यानी वा प्रशासकीय नियमांनी आखून दिलेलें कायम व अधिकृत अधिकारक्षेत्राचें तत्त्व विभागशासनांत अनुस्यूत असतें व घटनेनुसार कर्मचारीवर्गांत कार्यभाराचें विभाजन व अधिकार आणि सत्ता यांच्या मर्यादा आखलेल्या असल्यानें कार्य व अधिकार या दोन्हीवर अधिष्ठित अशा विविध श्रेणी त्यांच्यांत निर्माण होतात व अैतिहासिक काळांत कधीच न अनुभवलेलें संघटित स्वरूप शासनाला प्राप्त होतें. कोणत्याहि नवीन व्यक्तीला नेमतांना ती ज्या कार्यक्षेत्रांत नियोजिली जाते तेथील स्थानानुरूप शैक्षणिक पात्रता व गुणवत्ता तिच्यांत आढळावी या हेतूनें त्यासंबंधीं अधिनियम तयार असतात. त्याने संपूर्णपणे प्रशासनाच्या कार्याला वाहून घ्यावें या हेतूनें त्याच्या वेतनाची आखणी केलेली असून तें त्याच्या हातांत चलनाच्या स्वरूपांत पडतें. आर्थिक व्यवहारामध्ये चलनाचा प्रादुर्भाव झाल्यानंतरच विभागशासनाची वाढ झाली हा क्रम लक्षांत घेतला म्हणजे सर्वसामान्य लोकसेवकाला राजसत्तेच्या वा शासनसत्तेच्या लहरी व अनियंत्रित दाबांतून मोकळें करून, त्याच्या वेतनाला वस्तुनिष्ठ स्वरूप देऊन व स्वातंत्र्य आणि स्वास्थ्य प्रदान करून, स्वाभिमान व सेवावृत्ति यांचा परिपोष होण्यांत, आर्थिक व्यवहारांत चलनाच्या वापरामुळे किती दूरगामी परिणाम झाले याची प्रचीति होते. म्हणूनच मॅक्स वेबर या घटनेला

१२. From Max-Weber, p. 214

१३. नोकरशाही या शब्दाला मराठींत एक निंदाव्यंजक अर्थछटा लाभल्याने तो शब्द या लेखांत कटाक्षाने टाळला आहे.

१४. From Max-Weber, p. 204.

अनुक्रमणिका

उद्देशून, चलनाचा उदय हें विभागशासनाचें पूर्वाधिष्ठान होय, असें म्हणतो.[१५] या विवरणावरून हा बोध सहजच होईल कीं शासनसत्तेचें जुने दरबारी व एकतंत्री स्वरूप नाहीसें होऊन तिच्याजागी हेतुबद्ध रचना, कार्यविशिष्ट श्रेणीबद्धता व त्यांच्या कार्यांची व अधिकारांची व्यवस्थित उतरंड, वेतनपद्धतीतून निर्माण झालेली कर्मचाऱ्याची स्वतंत्र सेवापद्धति, या विशेषणांनी युक्त अशी सामाजिक संस्था उभी झालेली आहे. साहजिकच समाजाचें परिवर्तन होतांना व स्थितिशील अवस्थेतून सतत गतिशील अवस्थेकडे जातांना या संस्थेमध्यें व आजवर शासनाला बरोबरीने वा गुरुस्थानी शोभणाऱ्या बुद्धिजीवीवर्गामध्यें संघर्ष निर्माण झाला तर त्याच्यांत अनपेक्षित असें कांही नाही असेंच कोणालाहि वाटेल.

विभागशासनाचा बुद्धिजीवर्गावरील आघात.

ब्रिटिशांच्या आगमनाचा सर्वांत महत्वाचा परिणाम जो बुद्धिजीवीवर्गाला जाणवला तो म्हणजे त्याच्या घटनेंत झालेला बदल हा होय. मर्यादित व्यवसायांच्या साहाय्याने उपजीविका करणारा हा वर्ग नवीनच अस्तित्वांत आलेल्या शाळा व महाविद्यालयांतील शिक्षकपेशा, वर्तमानपत्राचें संपादकत्व, डॉक्टरी, वकीली व सरकारी नोकरी, यासारख्या विविध व्यवसायाकडे वळला. परंतु त्याच वेळेला यासारख्या प्रतिष्ठित व फुरसद प्राप्त करून देणाऱ्या व्यवसायाकडे इतरहि जातितील लोक हळूहळू वळू लागल्याने एखाद्या व्यक्तीचें बुद्धिजीवित्व जन्मायत्त न राहतां शिक्षण व गुणवत्ता यांच्या साहाय्याने ठरूं लागलें. या व्यवसायामध्यें प्रांतभेद, भाषाभेद व जातिभेद यांच्यापरत्वें भिन्नता निर्माण होत नव्हती. साधारणपणे या नव्या व्यवसायांतील व्यक्तींची सामाजिक प्रतिष्ठा व अर्थसंपादन यामध्यें पुष्कळच साम्य दिसत असल्यामुळे अभावितपणे बुद्धिजीवीवर्गाला अखिल भारतीयत्व प्राप्त होऊं लागलें. कालांतराने उत्पन्न झालेल्या ब्रिटिश राजवटीविरुद्ध असंतोषांतून सुरू झालेल्या विविध चळवळींनी या वर्गाचेंच नेतृत्व मान्य केल्याने व चळवळीला राष्ट्रीय स्वरूप आल्याने, बुद्धिजीवीवर्गाच्या सार्वदेशिक स्वरूपांत वाढच होत गेली. हिंदुस्थानला स्वातंत्र्य मिळेपर्यंतच्या काळाचा इतिहास पाहतां असें दिसतें की, ब्रिटिश राजवटीमध्येहि समाजांतील या वर्गाचें विभाजन होऊन त्यामध्ये शासनांकित बुद्धिजीवी (Bureaucratic intellectual) व अनाश्रित वा विद्यासेवक बुद्धिजीवी (Unattached intellectual) असे दोन भाग पडले तरीसुद्धां लोकप्रियता व जनमानसावरची पकड आणि सामाजिक नेतृत्व हें बव्हंशानें अनाश्रित किंवा शासनसंस्थेच्याबाहेर असलेल्या विभागाच्या हातांत होतें. अर्थातच शासनांकित बुद्धिजीवी वर्ग हा शासनाधिकारी उच्चपदाधिष्ठित व्यक्तींचा सेवक असतो तर अनाश्रित विभागाचा सेव्यवर्ग हा बहुसंख्य सामान्यवर्ग असतो. हिंदुस्थान स्वतंत्र झाल्यापासूनच्या काळांत सरकारी शासनयंत्रणेंतील उच्च जागा, लोकसभा, राज्यसभा, व इतरहि सरकारी, निमसरकारी व सरकारी साहाय्यांवर आधारित कार्यक्षेत्रें हीं सर्वसामान्य व्यक्तीला मोकळी झाल्याने शासनांकित बुद्धिजीविवर्गाची व्याप्ती वाढली व त्याबरोबरच समाजाचें नेतृत्व करणाऱ्या व्यक्तीला शासनसंस्थेंत सामील व्हावें कीं होऊं नये याविषयी संभ्रम व्हावा अशा प्रकारची परिस्थिति निर्माण झाली. साहजिकच त्याला कारणीभूत झालेली परिस्थिति ही बद्धिजीविवर्गाच्या दोन विभागांमध्ये निर्माण झालेल्या मूल्यात्मक संघर्षाने निर्माण झाली होती. अशा प्रकारच्या भिन्न मूल्यांतून उद्भवलेल्या संघर्षाची कारणमीमांसा उद्बोधक ठरेल असें वाटतें.

संघर्षाची कारणमीमांसा

दैनंदिन प्रशासनाचा भार वाहणाऱ्या विभागशासनाला समयोचित ध्येयें व तदनरूप धोरणें ठरवावीं लागतात. या कार्यासाठी त्याची अपेक्षा शासनांकित बुद्धिजीविवर्गाकडून मार्गदर्शन व्हावें अशी असते. भौतिक विज्ञानाच्या क्षेत्रांतून काम करणाऱ्या व्यक्ती याबाबतींत त्यांना जेवढ्या सहाय्यक ठरतात तेवढ्या सामाजिक विज्ञानाच्या क्षेत्रांत कार्य करणाऱ्या व्यक्ती ठरतीलच अशी खात्री देतां येत नाही. याचें मुख्य कारण म्हणजे सामाजिक विज्ञानांतील वातावरणाची अनिश्चितता ही होय. सिद्धांतांची प्रयोगावस्था व त्यामुळे

१५. Erom M. Weber, p. 204.

त्यांच्या आधाराने कोणत्याहि प्रश्नाचें विश्लेषण करतांना जाणवणारा शास्त्रपूततेचा अभाव यामुळे कोणतेंहि धोरण ठरवितांना सामाजिक शास्त्रज्ञांच्या मताला व सल्याला किती महत्त्व द्यावें याबद्दल शासनसंस्थेंत नेहमीच संदेह निर्माण होतो. या मूलभूत स्वरूपाच्या प्रश्नाला पूरक असा दुसरा विचार म्हणजे एखाद्या सामाजिक शास्त्रज्ञाच्या मताची त्याच्या कार्यक्षेत्रांत किती बूज राखली जाते. याची वस्तुनिष्ठ मापनपद्धति उपलब्ध नसल्याने शासनांतील व्यक्तींना वाटणारा अविश्वास वाढीला लागतो. हा अविश्वास कमी करावा या हेतूने शास्त्रवेत्त्यांची खटपट सुरू असते. तिचें दृश्य स्वरूप म्हणजे आपल्या प्रतिष्ठेमध्यें भर घालण्यासाठी त्या क्षेत्रांतील एखाद्या राष्ट्रीय वा आंतरराष्ट्रीय संस्थेचें सभासदत्व, विश्वविद्यालयांतून पुस्तकांचे लेखक, परीक्षक, विविध समित्यांचें सभासदत्व, अध्यक्षत्व, विभागप्रमुखत्व, साहित्यसंमेलनाचें अध्यक्षपद इत्यादि मानसन्मानाच्या जागा मिळविण्यासाठीं होणारे प्रयत्न होत. साहजिकच या वस्तुस्थितींतून निष्कर्ष एवढाच निघतो कीं ज्या प्रमाणांत एखाद्या कार्यक्षेत्रांत वा ज्ञानक्षेत्रांत निश्चित व वस्तुनिष्ठ पद्धतीने व्यक्तीच्या गुणवत्तेचें वा मूल्याचें आकलन करण्याचीं साधनें कमी त्या हिशेबाने या साधनांचें स्वरूप व्यक्तिगत संबंध, भावना, स्नेह व इतर अमूर्त आणि आत्मनिष्ठ कसोट्यांनी ठरूं लागतें. या मूल्यांच्या अभावापेक्षाहि किंचित् जास्त अनिश्चित परंतु जाचक असें बंधन हें तत्कालीन लोकमताने निर्माण होतें. प्रचलित समाजरचनेला व तत्कालीन प्रभावी विचारप्रवाहाला विसंवादी विचार सामाजिक शास्त्रज्ञांनी प्रसृत केल्यास त्याच्यांतून उद्भवणाऱ्या सामाजिक रोषाची कल्पना ही नित्याचीच असल्यामुळें जास्त विवेचनाशिवाय सहजच पटूं शकेल. हें टाळण्यासाठी शास्त्रज्ञांना पुष्कळशीं अलिखित परंतु व्यवहारोपयोगी बंधनें पाळावीं लागतात. एका बाजूला आपल्या क्षेत्रांतील ज्ञानाचा प्रायोगिक व सैद्धांतिक अपुरेपणा व त्यामुळे उद्भवणारी भविष्यकथनाची अक्षमता व दुसऱ्या बाजूला लोकमताचीं अलिखित, प्रभावी व अस्थिर बंधनें व त्यांची भीति या दोन्ही घटकामुळें सामाजिक विज्ञानाच्या क्षेत्रांत कार्य करणाऱ्या बुद्धिजीवीवर्गाच्या घटनेंतच अस्थिरता व परोपजीवित्व हे अनुस्यूत झालेले असतात.

एखादी व्यक्ति ज्या सामाजिक वर्गांत वावरत असते त्या वर्गाचा, किंवा सामाजिक कार्यविभाजनांत ज्या विशिष्ट स्थानावर ती अधिष्ठित होते त्या स्थानाचा परिणाम त्या व्यक्तीचे विचार, मतें व दृष्टिफलक यावर होतो हें विधान सहजसिद्ध वाटतें. सामाजिक मानसशास्त्रामध्यें व्यक्तीच्या सामाजिक आत्म्याचा (social self) उत्पत्ति व वाढ याविषयी मांडण्यांत आलेल्या विविध सिद्धांतात जॉर्ज मीडचाहि एक सिद्धांत आहे. त्याच्या मताप्रमाणे व्यक्तीचा सामाजिक आत्मा हा तत्संबंधित व्यक्तींच्या परस्परप्रेरित अपेक्षा व त्यांची पूर्ति यांची प्रक्रिया, मतें, आणि विचार यांच्या अन्योन्यविनिमयांतून साकार होतो. या विचाराच्या अनुरोधाने पाहिल्यास शासनांकित बुद्धिजीवीवर्गाचा सामाजिक आत्मा वा सामाजिक मूल्यांची वाढ ही शासनांतर्गत व्यक्तीच्या परस्परप्रेरित अपेक्षा व मतें आणि विचार यांच्या विनिमयांतून निर्माण होईल तर विद्यासेवक वर्गाचा सामाजिक आत्मा हा त्याच्या दूरदूर पसरलेल्या, मतें व विचार यांच्या विनिमयाचा अभाव असलेल्या व अमर्यादित आणि असंघटित सेव्यवर्गाने प्रभावित झाला असेल. यावरून हा बोध सहजच होईल कीं शासनांकित व विद्यासेवक या दोन्हीहि वर्गाचे सेव्यवर्ग हे भिन्न सामाजिक परिस्थितींतील आहेत व या परिस्थितीच्या प्रभावामुळें मतें व विचार या दोन्हीत भिन्नत्व पावले आहेत व त्यामुळे त्यांच्यांतील सामाजिक मूल्यांची वाढ भिन्नत्वपूर्ण होईल असें सहज दिसतें.

तौलनिक दृष्टीनें दोन्ही प्रकारच्या बुद्धिजीवीवर्गावर त्यांच्या सेव्यवर्गाच्या प्रभावाची छाननी केली असता असें आढळतें कीं शासनांतील वरिष्ठ अधिकाऱ्यांचीं ठाम (specific) मतें, विचार व अपेक्षा यांचा त्यांच्या कक्षेंतील बुद्धिजीवी व्यक्तीवर जितका सर्वांगीण व दृश्य परिणाम होतो तितका विद्यासेवक बुद्धिजीवीवर त्याच्या सेव्यवर्गाचा होत नाही. विभागशासनांतील श्रेणिबद्धता ही कार्य व सत्ता यांच्या व्यवस्थित संघटनेवर आधारित असते व बहुधा सामाजिक शास्त्रज्ञाच्या रूपाने शासनसंस्थेंत भाग घेणाऱ्या बुद्धिजीवीकडे सोपविण्यांत आलेल्या कार्याचें स्वरूप हें एखाद्या विषयांवर सांगोपांग विचार करून निर्णय घेण्याचें नसून वरिष्ठ अधिकाऱ्यांनी वा एखाद्या राजकीय





पक्षांच्या सत्ताधारी मंत्रिमंडळाने निर्धारित धोरणाला उपयोगी पडेल अशा स्वरूपांत एखाद्या ज्वलंत सामाजिक प्रश्नाच्या वैचारिक चाचणीचें असतें. सामान्यतः असें म्हणतां येईल कीं लोकशाही शासनपद्धतींत प्रचलित असलेल्या कार्यपद्धतींत कोणत्याहि सामाजिक प्रश्नावर घेण्यांत येणाऱ्या निर्णयाच्या तीन परस्परसंबंधित पण सुस्पष्ट पातळी आहेत. निरनिराळ्या पर्यायी वा वैकल्पिक धोरणांचा विचार, निर्धारित धोरणाच्या अंमलबजावणींतील अडचणींचें निराकरण, व संपूर्णपणे पार पाडलेल्या कार्यक्रमाच्या सफलतेचें मूल्यमापन, या त्या तीन पातळी होत. या त्रिवेणी निर्णयप्रवाहातील एकीवर शासनांकित बुद्धिजीवीचा प्रभाव पडूं शकतो; परंतु संपूर्ण धोरण बदलविण्याचें सामर्थ्य तिला व्यक्तिशः किंवा संघटितरूपानेदेखील दाखविणें अशक्य असतें. त्याचें कारण म्हणजे विभागशासनाची रचनापद्धति व त्या रचनेतून उद्भवलेली एखाद्या विचाराधीन प्रकरणावर निर्णय घेण्याच्या प्रक्रियेचें प्रवाही स्वरूप हें होय. अनाश्रित बुद्धिजीवीला या मानाने विचारस्वातंत्र्य पुष्कळच जास्त मिळतें. त्याचा उपयोग करून तो शासनांतील अधिकारीवर्गावर प्रभावी टीका करून संपूर्ण धोरणच बदलविण्याची खटपट करूं शकतो. परंतु आपल्या विचारांच्या व मतांच्या अंमलबजावणीची व तीहि एका संस्थेंतील अनेकविध लोकांच्या सहकार्याने करण्याची जबाबदारी त्याच्यावर नसल्याने त्याच्या विचारपद्धतींत स्वप्नाळुपणा व विस्कळितपणा हे दोष प्रायशः आढळतात. याशिवाय त्याने मांडलेलीं मतें वा विचार हे, धोरण आंखून ते कृतींत उतरविणाऱ्या सत्ताधारी व्यक्तींच्या, नजरेंत येईलच अशी खात्री त्याला वाटत नसल्यामुळें पुष्कळदा अशा अनाश्रित बुद्धिजीवीला आपण शासनसंस्थेतच आश्रय शोधावा असा विचार सुचूं लागतो व यदाकदाचित् अशा व्यक्तींनी आंत प्रवेश केलाच तर त्यांचीहि गति इतर तंत्रज्ञाप्रमाणेच होते व त्यांनाहि वर सांगितलेल्या अडचणी मार्गांत आलेल्या आढळून येतात.

आतापर्यंत विवरण केलेल्या परिणामांपेक्षाहि जास्त महत्त्वाचा व ज्याच्यामुळें बुद्धिजीवींच्या या दोन भागांत संघर्ष उत्पन्न होतो असा मूलभूत परिणाम हा शासनसंस्थेचा त्या वर्गाच्या सामाजिक प्रश्नांकडे बघण्याच्या व त्यांचें निराकरण करण्याच्या साधनांचा विचार करतांना शासनांकित व अनाश्रित व्यक्तींच्या दृष्टिकोनांत भिन्नत्व आणणें हा होय. या विधानाचें स्पष्टीकरण एका उदाहरणानेच करणें योग्य ठरेल. महाराष्ट्र राज्यांत दारूबंदीचें धोरण यशस्वी झालें किंवा नाहीं याचा परामर्श घेण्यासाठी जर दोन्हीहि प्रकारच्या बुद्धिजीवींना सांगितलें तर त्यांनीं या विषयावर गोळा केलेली वस्तुस्थितिनिदर्शक माहिती ही संपूर्णतः सारखीच असूं शकेल. परंतु या माहितीला आधारभूत समजून तिच्या साहाय्याने घेण्यांत येणारे निर्णय व त्यांची अंमलबजावणी या दोन्ही क्रियांना, या कार्यपद्धतीपासून निराळ्या रीतीने निर्धारित व व्यवहारांत जास्त प्रभावी असें मंत्रिमंडळाचें वा राजकीय पक्षाचें सर्वसाधारण धोरण, साहाय्यक वा विरोधक ठरेल व त्याचा परिणाम शासनांकित बुद्धिजीवींनी केलेल्या कार्याच्या अंतिम स्वरूपावर होईल. अशा प्रकारच्या अनाधार, परनिर्मित पण अटळ धोरणाचें बंधन अनाश्रित व्यक्तीला जाणवत नाहीं. म्हणूनच संपूर्ण बौद्धिक सचोटी व सारखीच पात्रता व तंत्रकौशल्य यांचें अस्तित्व मान्य करूनसुद्धां ही गोष्ट सहजच लक्षात येते की सामाजिक संशोधनाचें कार्य करतांना या दोन प्रकारच्या व्यक्तींमध्ये प्रेरकहेतूंचें भिन्नत्व दिसूं लागतें. ही भिन्नता निर्माण करण्यांत त्यांच्या सेव्यवर्गाचा, समाजांतील भिन्न स्थानांचा व स्थानाधिष्ठित असल्याने परिस्थितीच्या आकलनांत पडलेल्या फरकांचा परिणाम होतो. या सर्व बाबींचा साकल्याने सामाजिक परिणाम हा होतो कीं शासनांतील बुद्धिजीवी हा विद्यमान संस्थात्मक जीवन स्थायी व स्थिर करण्यांत गुंतलेला आहे असा समज बळावूं लागतो तर अनाश्रित व्यक्ति ही वेळप्रसंगी सामाजिक संस्था वा विचारपद्धति यांत परिस्थित्यनुरूप बदल घडवून आणावा असें प्रतिपादन करण्यांत गुंतलेली दिसते.

यावरून एकाच सामाजिक वर्गातील दोन व्यक्तींच्या सामाजिक कार्यावर त्यांनी निवडलेल्या सेव्यवर्गाचा किती मूलगामी परिणाम होतो हें दिसून येईल. शासनसंस्थेंत शिरून तिच्या साहाय्याने कार्य करणाऱ्या बुद्धिजीवीला आखलेलें धोरण कार्यान्वित करून दाखविण्याची दैनंदिन जबाबदारी अंगावर घ्यावी लागत

असल्याने त्याची भूमिका ही निव्वळ विचारवंताची वा तत्त्वविवेचकाची न राहतां ती कार्यकर्त्याची होते व त्यामुळे असंख्य अडचणींतून मार्ग काढणाऱ्या व्यक्तीमध्यें आढळणारी योजनाकुशलता व कार्यसिद्धीच्या हेतूने करण्यांत येणारी तडजोडप्रवणता व धोरणाला तात्कालिक मुरड घालण्याची आवश्यकता तो दाखवूं लागतो. या परिस्थितीचें आकलन त्याच्या "वर्ग" बंधूला करता येत नाहीं व साहजिकच शासनांकित बुद्धिजीवी हा शासनाच्या आहारीं गेला आहे हा आरोप करण्याला त्याला उत्तेजन मिळूं लागतें. या आरोपांतून सुटका करून घेणें हें अतिशय अवघड असतें.

शासनांकित बुद्धिजीवी व्यक्तीला शासनसंस्थेंत प्रचलित असलेलीं धोरणें व कार्यपद्धति बदलून घेणें व्यक्तिशः शक्य नसतें आणि विद्यमान परिस्थितींशी संपूर्णपणे एकजीव होणे हें त्याच्या बौद्धिक व मानसिक सवयी व शिक्षण यामुळे त्याला अशक्यप्राय वाटतें. सर्वसाधारणपणे असें अनुभवास येतें कीं अशा पेचांत सापडलेल्या व्यक्ती आपलीं व्यक्तिगत व वर्गसंमत जीवनमूल्यें व शासनाचें धोरण व सामाजिक मूल्यें यांतील विषमता व विसंवाद हीं अटळ आहेत असें समजून आपण शासनसंस्थेने आखलेल्या धोरणाच्या अंमलबजावणीतील तांत्रिक बाबीपुरतेच सामाजिक शास्त्रज्ञ या नात्याने जबाबदार आहोत असें मानून बाकीच्या शासनसंस्थेच्या विशिष्ट कार्यपद्धतीतून उद्भवणाऱ्या तदंर्गभूत दोषांतून बौद्धिक वैराग्य व नैतिक तटस्थता यांच्या साहाय्याने सुटका करून घेतात. तरीसुद्धा सामाजिक मूल्यांतील भिन्नता व दैनंदिन कारभारांतून प्रतीत होणाऱ्या शासनांतील, दप्तरदिरंगाई, सत्तेची श्रेणिबद्ध बांधणी व नवीन सामाजिक प्रश्नांचें निराकरण करण्याची अक्षमता, यासारख्या दोषांमुळे शासनांकित झालेल्या व्यक्तीला विफलता व नैराश्य अनुभवावीं लागतात.

समाजजीवनांतील शासनसंस्था व बुद्धिजीवीवर्ग या दोन विकारक्षम व परस्परसंबंधित घटकांचा विचार केला असतां असें दिसतें कीं शासनसंस्था ज्या वेळेला बीजरूपाने वा नवांकुरित वा अविकसित स्वरूपांत समाजांत अस्तित्वांत होती तेव्हा बुद्धिजीवी वर्गाचें समाजांतील स्थान अत्युच्च होतें– हिंदुस्थानांत तर तें राजसत्तेच्या काळांतहि टिकलें होतें– परंतु जसजसा शासनसंस्थेचा विस्तार होऊ लागला व तिच्या कार्याची व्याप्ती वाढू लागली आणि शासनव्यवस्थेला एका सुसंघटित व स्थायी सामाजिक संस्थेचें स्वरूप आलें, त्याप्रमाणांत बुद्धिजीवीवर्गाचें स्थान अत्युच्च न राहतां अनेक सामाजिक वर्गांपैकी एक वर्ग एवढेंच राहिलें. विभागशासन पद्धतीचा परिणाम या वर्गाचें शासनांकित व अनाश्रित असे दोन विभाग निर्माण करण्यांत झाला. या विभागांना त्यांच्या सेव्यवर्गाच्या रचनेतील फरकामुळे व विभागशासनाच्या अद्यतन कार्यपद्धतीमुळे एकाच सामाजिक परिस्थितीच्या आवरणाखाली सामाजिक मूल्यांच्या झालेल्या निरनिराळ्या साक्षात्कारांतून त्यांच्यात सांप्रतकालीं वैषम्यपूर्ण संघर्ष निर्माण झाला आहे. भूतकालामध्ये स्थितिशील जीवनक्रम व सामाजिक अनुभवांची परिमितता यांच्या सातत्यामुळे समाजाचें नेतृत्व जरी अव्याहतपणे या वर्गाकडे राहिलें असलें तरी एक वर्ग या स्वरूपांत तें त्याच्याकडे यापुढे राहीलच असा निर्वाळा आज देतां येत नाही. भविष्यकालांत ही स्थिति पूर्ववत् होईल असें विधान करणें धाष्ट्यांचें ठरेल.





पुस्तक-परामर्श —

अवचितसुत-काशीकृत द्रौपदी-स्वयंवर

[प्रकाशक महाराष्ट्र साहित्य परिषद, टिळक रोड, पुणे २, पृष्ठें ३५०, मूल्य ५ रु.]

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृति मंडळानें व पुणे विद्यापीठानें आर्थिक साहाय्य केलेलें महाराष्ट्र साहित्य परिषदेचें हें प्रकाशन साहित्य परिषदेच्या कार्याशीं अनेक वर्षांचा घनिष्ठ संबंध असलेले व सध्यां परिषदेच्या संशोधन विभागाची धुरा वहाणारे प्रा. डॉ. वा. दा. गोखले, एम्. ए., पीएच्. डी. यांनीं दीर्घ परिश्रमानें संपादित केलेलें आहे. रामायण आणि महाभारत या भारताच्या भूषणभूत ग्रंथांमध्यें स्वयंवराचे अनेक प्रसंग आलेले आहेत आणि प्राकृत भाषांतील अनेक कवींनीं त्यांना आपल्या कल्पनाविलासाचे विषय बनविलेले आहेत. या कवींमध्यें मुख्यतः पंडित किंवा पंत कवींचाच भरणा विशेष. प्रस्तुत काव्यग्रंथ सतराव्या शतकांतील शिवकालीन असून त्याच्या कर्त्याचें संपूर्ण नांव काशी, अवचित सोळंखी असें आहे. उपलब्ध पांच हस्तलिखित पोथ्यांच्या साहाय्यानें चौदा सर्गांचें आणि सुमारें एक हजार श्लोकांचें हें काव्य डॉ. गोखले यांनीं पाठभेद, प्रस्तावना, संदर्भ कथा, आणि टिप्पणी यांसह संपादित केलें आहे. या काव्याचे उल्लेख अन्यत्र सांपडले तरी त्याचें प्रकाशन प्रथमच होत आहे. इतर पंडित कवींच्या रिवाजाप्रमाणें हें काव्य निरनिराळ्या प्रसंगोचित वृत्तांनीं नटविलेलें असलें आणि पद्मबंध, चक्रबंध, हारबंध, इ. बंधांची मधूनमधून पेरणी करून त्यानें पांडित्याची कसरत केलेली असली तरी एकंदर भाषेवरून त्याची व्युत्पन्नांत गणना करतां येणार नाहीं. तथापि आधारभूत मूळ कथेला सोडून संचार करतांना त्यानें आपलें रसिकत्व आणि आपला कल्पनाविलास हीं बऱ्याच प्रमाणांत प्रकट केलेलीं आहेत. तसें करतांना त्यानें कालविपर्यासाची तमा बाळगली नाहीं ! आपल्या अंगीं विद्वत्ता, तपश्चर्या किंवा अन्य कोणत्याहि प्रकारची पात्रता नसतांना केवळ ईशकृपेमुळें आपल्या हातून हें काव्य लिहिलें गेलें अशी परंपरागत भावना या कवीनेंहि शेवटीं प्रकट केली आहे :

> " तुम्ही संत केला कृपें ग्रंथ सर्ता
> गुरुत्वें गुरू श्रीपती सर्व कर्ता
> नमूनी तुम्हां ज्ञानवंता महंता
> लडीवाळ मी मागतों एक आतां – १०००
> मऱ्हाटी टिका देशभाषा मऱ्हाटी
> मऱ्हाटी कुळी जन्मवाणी मऱ्हाटी
> गुरूग्रंथहि सेविला म्या मऱ्हाटी
> करावी क्षमा न्यूनते पूर्णदृष्टी – १००१

आपण मऱ्हाटी कुळांतले आणि आपली भाषा मऱ्हाटी, आपला 'स्वदेश' पुण्यपावन महाराष्ट्र, यास्तव आपण मऱ्हाटी शृंगार करीत आहों, हें सांगतांना काशी कवि म्हणतो–

> भाषामची प्रकृत राष्ट्रिक हो मऱ्हाटी
> वाहे विशेष कविवंशकुळी मऱ्हाटी
> ते दक्षिणेसि तनया कुळही मऱ्हाटी
> शृंगार यास्तव करी मग हो मऱ्हाटी – ४२०
> ... ...
> हा साधारण पुण्यपावन महाराष्ट्र स्वदेशाथिला
> मी साधारण बोलतों कुळरवें शृंगार-धर्मापुला
> – इ. – ४२१

जातां जातां कवीच्या सैल भाषेचा एक नमुना म्हणून भाषामची (भाषा + आमची), धर्मापुला (धर्म + आपुला), स्वदेशाथिला (स्वदेश + आथिला – झाला), हीं उदाहरणें ध्यानांत ठेवण्यासारखीं आहेत. तथापि क्वचित् आढळणारे हे अपवाद सोडले तर काव्याची भाषा एकंदरींत संस्कृतप्रचुर आणि प्रौढ असून त्यांतील जुनी मराठी वाक्यरचना आजहि सहज समजण्यासारखी आहे. द्रौपदी-स्वयंवराची कथा सर्वांच्या परिचयाची असल्यामुळें विषयानुक्रम ध्यानांत येण्यास विलंब लागत नाहीं. 'मखजा' द्रौपदी उपवर

झाल्यावर तिचा पिता द्रुपदराजा तिच्या विवाहाच्या तयारीला लागतो आणि मत्स्यवेधाचा पण लावून तो जिंकील त्याला आपली कन्या देण्याची घोषणा करतो--

पहा वंशाग्रीं जो भ्रमण करितो मच्छ वळसा
कढैमध्यें त्याचे विलसित गतीबिंब गिंवसा
अधोदृष्टी मुष्टी वरी धरुनियां वामनयनीं
प्रतापें पाडावा सितरुनि महा मीन अवनीं

त्रिबाणाची संख्या करिल नृप जो पूर्ण विजयी
तया घाली माळा अचुक निज बाळा गुणमयी
परी आहे माझा कठिण पण घोरांदर महा
चुके तो घालावा उचलुनि कढैमाजि सहसा

हा ' घोरांदर– कठिण पण' अर्थात् अर्जुनानें लीलेनें जिंकला आणि अर्जुनालाच द्रौपदी देण्याची द्रौपदीच्या पित्याची मनीषा पूर्ण झाली. पण ती पूर्ण होण्यापूर्वी आलेल्या अनेक संकटांचें कवीनें सुरस वर्णन केलें आहे, अनेक प्रसंग आपल्या कल्पनाविलासानें त्यानें डोळ्यापुढें उभे केले आहेत. स्वयंवरासाठीं जमलेल्या द्रौपदीच्या सख्या तिला अभ्यंगस्नान घालून वस्त्रालंकारांनी सजवित आहेत :

ते न्हातसे नेसुनी पट्टनापटी
वाद्यें तुरें वाजति दुर्ग-मूकुटीं
एकी करें कुंतळिं गंध चोळिती
एकी पदांभोजतळें तळ्हातिती

त्यांनंतरें ते मलज्योतिचें बरें
अभ्यंग जालें विधियुक्त साजिरें
पाटावरी साजणि अंग वोपि ती
पट्टांबरें सुंदरि तीस वोपिती

पायघोळ कटी मग नागरा
नेसली तकटी मृदु घागरा
कंचुकी तटतटी उरिं कैसी
पावकेंचि दिधली उटी जैसी
वाळवूनि कबरी सुखदेणी
घातली सखिजनी मग वेणी
भूषणें खचित जांबुनदाचीं
लेइली मग लता कनकाची
भांगरेख अतिसुंदर भांगीं
दर्पणाकृति पत्र्या द्वयभागीं
राखडी खचित मूद विराजे
मोर बोर तळिं नर्तन राजे

स्वयंवराला निघालेल्या द्रौपदीच्या अंगावर तिच्या सखींनीं चढविलेले विविध प्रकारचे दागिने महाभारतकालीन नसून कवीच्या काळांतील महाराष्ट्रांतले होते, इतकेंच नव्हे तर स्वयंवरासाठीं आलेल्या राजेलोकांत कवीच्या काळांतील शिसोदे, शेलार, गायकवाड, घाटगे, जगताप, मोहिते, सितोळे, शिंदे, माने, चव्हाण, गुंजाळ, इ० सरदारांची आणि सरंजामदाराची गर्दी करून सोडली आहे ! इतकें केल्यावर भोजनाच्या पक्वान्नांत तत्कालीन महाराष्ट्रीय पक्वानें न दिसतील तरच आश्चर्य !

द्वंद्वयुद्धाचीं वर्णनें करतांना कवीनें वीररसाचा ठिकठिकाणीं वर्षाव केलेला आहे.

कवीच्या काळाचा स्पष्ट निर्देश त्याचाच काव्यांतून आलेला असल्यामुळें त्यासंबंधीं वाद माजण्याची भीति नाहीं, तसेंच कवीनें आपल्या कुटुंबाविषयीं माहिती देखील स्वतःच पुरविली असल्यामुळें कोणत्या परिस्थितींत ही काव्यरचना झाली तिचाहि बोध होतो.

— श्री





अनुक्रमणिका



